ABHANDLUNGEN FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES
Band LVII, 4

أبو الحسين البصري

تصفح الأدلة

عني بتحقيق ما بقي منه

ويلفرد مادلنغ زابينا اشميتكه



Deutsche Morgenländische Gesellschaft
Harrassowitz Verlag

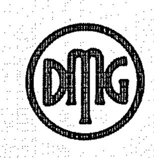
AKM LVII, 4

Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī · Taṣaffuḥ al-adilla

ABHANDLUNGEN FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES
Band LVII, 4

Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī
Taṣaffuḥ al-adilla

The extant parts introduced and edited
by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke





Deutsche Morgenländische Gesellschaft
Harrassowitz Verlag

أبو الحسين البصري

تصفح الأدلة

عني بتحقيق ما بقي منه

ويلفرد مادلنغ زابينا اشميتكه

2006

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

المحتويات

I

[م 32ب] ... فافترق الصوتان في صحة وجودهما في بعض الأوقات [لاختصاص] [ل 48أ] أحدهما فيه دون الآخر. فأنتم في هذه المسألة[1] بين جوابين، أحدهما أن تقولوا: إن التباين في هذه الأحكام لا يعلل ولا يقتضي الاختلاف. فيقال لكم: لمَ[2] كان وجوب الوجود يقتضي المخالفة لما لم يجب وجوده، وصحة الوجود في المستقبل لا تقتضي المخالفة لما لا يصح استمرار وجوده؟ وكذلك القول في بقية المسائل. وللسائل أن يقول: ليس لكم أن تقولوا: إنما لم تعلل هذه الأحكام لأنا بأي شيء عللناها فسد[3] إذ[4] كنا لو عللناها بالذات لوجب[5] التماثل بها، وقد علمنا اختلاف الأشياء الباقية، لأنه يقال لكم: فقد بطل إذن أن يكون ما ذكرتموه من تباين الأشياء في بعض الأحكام طريقاً إلى التعليل المقتضي للمخالفة الذاتية. وأيضاً، فأنتم في حال الاستدلال تجوّزون أن يكون القديم عالماً بمعنى قديم، فما [ل 48ب] يؤمنكم أن يجب لذلك المعنى الوجود وإن كان مخالفاً له، ويكون ذلك مانعاً من التعليل؟

والجواب الآخر أن تقولوا[6]: إن هذه الأحكام تعلل بما عليه الذات، إلا أن ما عليه هذه الذوات مختلف، فتكون الأشياء الباقية، وإن اختلفت[7] صفات ذواتها، فكل صفة منها تقتضي صحة دوام الوجود لها. وكذلك كل ما ذكر من الأحكام. فيقال لكم: فقد بطل قولكم: إن الحكم الواحد [م 33أ] والصفة الواحدة إذا وجبا عن صفة الذات كانت الصفة الموجبة لهما واحدة، وما تنكرون أن يكون وجوب الوجود يجب لذاتين قديمتين عن صفتين مختلفتين كل ذات منهما[8] على إحدى الصفتين؟

الجواب:

أما اشتراك المحدثات في نفي وجوب وجودها فهو[9] اشتراك في النفي، ويكفي في نفي[10] الحكم انتفاء المؤثر له، فإذا اشتركت المحدثات في أن [ل 49أ] لم يكن لها صفة ذات القديم لم يجب لها أحكام تلك الصفة. وليس يجب باشتراكها[11] في النفي تماثل لأن تماثل الذوات إنما يكون بما هي عليه مما لو أدركت لأدركت عليه. وأما اختصاص كل واحد من الصوتين بوقت فأصحابنا يذهبون إليه، وقد قلنا في غير موضع أنه ليس يظهر. وأما اشتراك الحوادث في صحة وجودها واشتراك الباقيات في

---

1 المسألة: אלמסאיל، ل.
2 م: אן، ل.
3 فسد: פסאד، ل.
4 إذ: - ، ل.
5 لوجب: וגב، ل.
6 تقولوا: יקולו، ل.
7 اختلفت: אכתלף، ل.
8 منهما: منها، ل م.
9 فهو: והו، ل.
10 نفي: -، ل.
11 باشتراكها: באשתראכהמא، ل.

صحة دوام وجودها فإنا لم نجعله طريقاً إلى التماثل لأنه ليس يقف كون تلك[12] الذوات ذواتاً معقولة أو كون صفاتها الذاتية معقولة على هذه الأحكام، ولا هو طريق تميزها لأن هذه الأشياء كلها تعرف إما بإدراكها وإما بما يجده الإنسان من نفسه أو بأحكام هي أخصّ من هذه الأحكام، وليس كذلك وجوب وجود القديم مع صفته الذاتية. وكذلك إن سألوا عن [م 33ب] اشتراك الأعراض [ل 49ب] في كونها أعراضاً، وعنوا بذلك اشتراكها في قلة لبثها بالإضافة إلى لبث الجواهر، لأن ما لا يبقى منها قد قلنا فيه ما كفى، وأما ما يبقى فإنما قلّ لبثه لأنه يفتقر في وجوده إلى الجواهر، فإذا طرأ ضدّه على محله نفاه عن محله، والكلام في اشتراكها في حاجتها في الوجود إلى الجواهر كاشتراكها في البقاء وكاشتراك الإرادة والكراهة في حلولهما لا في محل على قول من أثبت ذلك. وكذلك القول، لو ثبت أن ما لا يبقى يختصّ بالأوقات، في أن ذلك ليس هو طريق[13] تميزها.

إن قيل: أليس السواد والبياض قد اشتركا في كونهما لونين لذاتهما، ولم يجب تماثلهما، واشتركا في كونهما مخالفين للحمرة والجوهر، ولم يجب تماثلهما، وإن كانا يخالفانهما لذاتيهما؟ الجواب: إنّ وصفنا السواد [ل 50أ] والبياض بأنهما لونان وصف مشترك يفيد في السواد أنه سواد وفي البياض أنه بياض، وليس يفيد بهما صفة واحدة، لكن أهل اللغة وضعوا قولهم: لون، على السواد وأفادوا به أنه سواد، وعلى البياض فأفادوا به أنه بياض. ألا ترى أنه لا يعقل للسواد صفة تحت[14] قولنا: لون، زائدة على[15] كونه سواداً؟ وليس يجب التماثل بالاشتراك في الأسماء. وأما كون السواد والبياض مخالفين للحمرة فالمرجع به إلى أن كل واحد منهما لا يسد مسد الحمرة فيما عليه الحمرة في ذاتها، وأن الحمرة لا تسد مسدهما[16] فيما هما عليه من صفات [م 34أ] الذات. فصار المرجع بذلك إلى أن السواد على صفة لا يسد مسد صفة ذات الحمرة، وكذلك البياض، فالمرجع بذلك إلى كون هذا سواداً وكون هذا بياضاً. فإن قيل: أليس من حكم هاتين الصفتين أنهما لا [ل 50ب] تسدان[17] مسد الحمرة، فهلا كانتا[18] صفة واحدة؟ قيل: الجواب ما تقدم من أن بذلك لا تتميز صفة السواد والبياض.

ومما سأل أصحابنا عنه أنفسهم أن قالوا: أليس يلزم أن يكون المعنى الذي به علم الله سبحانه[19] عالماً لأنه لم يثبت لكم أن القديم عزّ وجلّ عالم[20] لذاته فيشاركه فيه ما كان مثله؟ وأجابوا عن ذلك بأن ألزموا أن يشاركه[21] في صحة كونه عالماً وفي ذلك وجوب كونه عالماً[22] لأنه يستحيل أن يصح

12 تلك: -، م.
13 طريق: טרק، ل.
14 تحت: תחת، ل.
15 على: عن، م.
16 مسدهما: مسدها، ل م.
17 تسدان: יסדאן، ل.
18 كانتا: كانا، ل م.
19 سبحانه: عز وجل، م.
20 عالم: עאלמא، ل.
21 يشاركه: נשארכה، ل.
22 وفي ذلك وجوب كونه عالماً: إضافة في الهامش، ل.

عليه حكم ولا يجوز أن يحصل له لأن ذلك ينقض الصحة. إن قيل: صحة كونه سبحانه[23] عالماً ترجع إلى كونه حياً، وكونه حياً لم يثبت أنه لذاته حتى يشاركه فيه ما ماثله، قيل[24]: إن صحة كونه حياً لا بدّ من أن يكون لذاته فوجب أن يشاركه المعنى في صحة كونه حياً. فإذا شاركه في صحة كونه حياً وجب له ذلك، ووجوب ذلك يقتضي صحة كونه عالماً. وإذا صح له [ل 51أ] ذلك وجب له على ما بيناه.

ولقائل أن يقول: ليس[25] إذا صح عليه حكم من الأحكام لصفة هو عليها وجب، بل لا يمتنع [م 34ب] أن يراعى في وجوبه[26] أمر آخر، فالعلم يستحيل أن يتعلق به المعاني فلذلك استحال أن يحيا، ولهذا لم يجب كون الحي لذاته جاهلاً، وإن كانت صفة الحي تصحح ذلك، لما وجب ضدّه[27]. ولهم أن يقولوا: ما أنكرتم أن يكون القديم مشاركاً لعلمه في كونه علماً ويكون موجباً لعلمه أن يكون عالماً وعلمه موجباً[28] له أن يكون علماً، فيكون كل واحد منهما علماً للآخر؟

وقد أجاب أصحابنا حين سألتهم عن ذلك بأجوبة، منها أنه لا يجوز أن يثبت[29] للعلة من الصفة ما يثبت للموصوف. ألا ترى أنه لا يجوز أن تكون[30] الحركة متحركة، ولا يكون العلم فيما بيّنا عالماً. وهذا دعوى ورجوع إلى الوجود، وللخصم أن [ل 51ب] يقول: لو أن الحركة شاركت الجوهر في صفة ذاته لوجب أن يكون كل واحد منهما حركة للآخر، ويكون كل واحد منهما جوهراً، وليس فساد ما ذكرتموه بأولى[31] في العقل.

ومنها قولهم: فكان يجب أن يقع[32] التمانع بينه عزّ وجلّ[33] وبين قدرته إذ كل واحد منهما قادر. ولقائل أن يقول: دليل التمانع مبني على كون القادرَيْن قادرين لأنفسهما ليصح أن يحيل تناهي مقدورهما وتعذر الفعل عليهما. [م 35ب] فإذا التزم الخصمان[34] أن يكون كل واحد منهما قادرا بقدرة لم يستحل[35] أن يتناهى مقدورهما، فلا يقهر أحدهما الآخر.

ومنها قول بعضهم: كان[36] ينبغي أن يكون علمه مثلاً لعلمنا لاشتراكهما في التعلق بالشيء الواحد على أخصّ ما يمكن. فإذا كان علمنا مثل علمه وعلمه مثل قدرته لاشتراكهما في القدم كان علمنا مثل قدرته، فيكون علمنا قدرة على الأجسام [ل 52أ] والألوان. وهذا قريب إلا أنه رجوع

23 سبحانه: عزّ وجلّ، م.
24 قيل: אלגואב، ل.
25 ليس: אליס، ل.
26 وجوبه: וגובהא، ل.
27 ضده: צדהא، ل.
28 وعلمه موجباً: وموجباً، م.
29 يثبت: תתבת، ل.
30 تكون: יכון، ل.
31 بأولى: بأول، ل م.
32 أن يقع: -، م.
33 عز وجل: -، ل.
34 الخصمان: אלכצמין، ل.
35 يستحل: יסתחיל، ل.
36 كان: כאן، ل.

إلى دلالة مبتدأة مبنية على أن العلمين المشتركين في التعلق مثلان وعلى أن المشتركين في القدم مثلان. والغرض بهذا إلزام[37] المخالف كون قدرتنا مثلاً لقدرة الباري سبحانه حتى يصح بها الأجسام والألوان[38]، ويكون مقدور واحد لقدرتين ولقادرين. والدلالة التي نحن بسبيلها غير مبنية على أن العلمين المشتركين في التعلق مثلان، والغرض بها[39] إلزام المخالف كون ذات الله سبحانه[40] مثلاً لعلمه ولقدرته ليصح على كل واحد منهما ما صح على الآخر، وليس الغرض بهذا إلزامهم كون قدرته مثلاً لقدرتنا. فبان افتراق الدليلين في مقدماتهما ونتائجهما، [م 35أ] وينبغي أن يجاب عن السؤال بأنه إذا كانت قدرته مثله، وكانت قدرة له وهو قدرة لها، كان مقدورهما واحداً لأن كل واحد منهما يقدر بمثل ما قدر به الآخر، ويستحيل كون [ل 52ب] مقدور واحد لقادرين. فإن قال قائل: إنه عزّ وجلّ قادر لذاته لهذا الوجه وعالم[41] لمعنى لأنه لا يعترضه هذا الوجه، قيل له: يلزمك أن يكون علمه قادراً لذاته إذ هو مثله، وفي ذلك كون[42] مقدور واحد لقادرين، ويتوجه نحوه دليل التمانع، وقد استغني القول في هذه الطرق، وهي مبنية على قول أصحابنا في أن الوجود صفة زائدة على كون الذات ذاتاً.

دليل آخر:

واجب كون القديم عزّ وجلّ قادراً عالماً، وكل صفة وجبت للموصوف لم يجز تعليلها بأمر منفصل. والدلالة على وجوب كونه عالماً قادراً أنه لو جاز ذلك ولم يجب لاستحق ذلك لمعنى محدث وذلك فاسد. والدلالة على أن الصفة إذا وجبت لم يجز تعليلها بأمر منفصل هي أن تعليلها بأمر منفصل[43] ينقض وجوبها. ألا ترى أنه قد وقف حصولها على ذلك الأمر حتى لو لم يحصل لم يجب؟ ولهذا استحال تعليل الصفة بعلة [ل 53أ] ثانية لما وجب حصولها عند العلة الأولى. ألا ترى أنه لو جاز حصولها مع العلة الأولى، وجاز أن لا يحصل، لافتقر [م 36أ] حصولها إلى أمر زائد؟ ولهذا لم يعلل كون القديم قديماً ولا صفات الأجناس لما وجب ذلك. ولا يلزم على ذلك تعليل الصفة بصفة ذاتية ولا تعليلها[44] بصفة تصححها لأن ذلك لا يوقفها[45] على أمر منفصل فينقض وجوبها.

وقد قال بعض المخالفين: لو لم يجز تعليل الصفات الواجبة بأمر منفصل لم يؤمن أن يكون الباري عزّ وجلّ[46] جوهراً، ويجب حصوله في بعض المحاذيات[47]، فيمتنع تعليل ذلك بالكون لأنه منفصل، بل يعلل ذلك بصفة ذاتية. وهذا الذي ذكره باطل لأنه لو كان كذلك لكانت الصفة هي كونه جوهراً لأنه لا يجوز أن يكون للذات الواحدة إلا صفة واحدة ذاتية، وهذه الصفة بعينها هي[48] حاصلة لجميع

37 إلزام: אלתזאם، ل.
38 الأجسام والألوان: אלאלואן ואלאגסאם، ل.
39 بها: בהדא، ل.
40 سبحانه: عز وجل، م.
41 وعالم: وعالماً، م.
42 وفي ذلك كون: على ذلك، م.
43 هي أن تعليلها بأمر منفصل: مكرر في ل.
44 تعليلها: תעליקהא، ل.
45 يوقفها: יופקהא، ل.
46 عز وجل: سبحانه، م.
47 المحاذيات: אלמגאדבאת، ل.
48 هي: –، ل.

الجواهر لأن مقتضاها واحد وهو التحيز. [ل 53ب] والصفة إذا اقتضت في الذوات صفة واحدة فهي واحدة. فلو اقتضت صفة الجوهر الحصول في بعض الأماكن لاقتضته صفات الجواهر كلها. فأصحابنا يجيبون[49] بهذا الكلام عن هذا الإلزام، ولا يمكن المخالف أن يتخلص من هذا الإلزام لأن للملزم أن يقول له: إنك وإن عللت [م 36ب] الصفات الواجبة بالعلل المنفصلة فإنك قد تعللها بما عليه الذوات، نحو كون القديم قديماً، فما يؤمنك أن يكون الباري سبحانه[50] جوهراً ويختص بصفة ذاتية تقتضي وجوب حصوله في بعض الأماكن، وتكون تلك الصفة مخالفة لصفة الجواهر وإن أوجبت التحيز، ويكون الوجه في مخالفتها لجميع صفات الجواهر أنها توجب الحصول في ذلك المكان؟ كما قلت: إن حياة الباري سبحانه[51]، وإن أوجبت له من الصفة مثل ما توجبه لنا حياتنا، فإنها لما اختصت بصفة تقتضي وجوب قدمها كانت مخالفة [ل 54أ] لحياتنا وكانت الصفة التي لكون الحياة عليها يجب قدمها وتوجب له[52] كونه حياً صفة[53] مخالفة لصفة حياتنا، فإذا كانت صفة ذات الباري عزّ وجلّ[54] مخالفة لصفة الجوهر[55] لم يلزم إذا وجب حصول الباري سبحانه[56] في جهة أن يلزم مثل ذلك في جميع الجواهر.

إن قال: أنا لا أثبت[57] للباري سبحانه صفة لو كان في جهة إلا تحيزه، فلو وجب حصوله في مكان معين لتحيزه لوجب حصول كل متحيز في ذلك المكان. قيل له: ما تنكر[58] أن يكون تحيزه مخالفاً لتحيز الجواهر من حيث أوجب له الحصول في مكان معين؟ كما قلت: إن حياته مخالفة لحياتنا من حيث وجب قدمها وإن شاركت حياتنا في أنها تصحح الإدراك، وتوجب له من الصفة مثل ما توجب لنا حياتنا. [م 37أ] ويقال له: لو سلم لك أنه لو كان في جهة لكان فيها بكون لكان للسائل أن يقول لك: ما تنكر أن يكون ذلك الكون مخالفاً[59] [ل 54ب] لكل كون يختص بتلك المحاذاة لأنه على صفة تقتضي إيجاب الحصول في تلك المحاذاة وتقتضي[60] وجوب قدمه، كما قلت ذلك في الحياة، فلا يجب أن يكون مثلاً لغيره من الأكوان المختصة بتلك المحاذاة؟ وإذا لم يجب ذلك لم يستحل[61] قدمه لأجل حدوثها، ولا يلزم أن ينتفي بأكوان مضادّة له لأن المخالف يقول لك: كان[62] الباري سبحانه[63] لا يجوز أن يوجد إلا في تلك المحاذاة لأن الكون الذي يوجب ذلك له قديم يستحيل عدمه

49 يجيبون: תגנבון، ل.
50 سبحانه: عز وجل، م.
51 سبحانه: عز وجل، م.
52 له: –، م.
53 صفة: –، ل.
54 عز وجل: –، ل.
55 الجوهر: אלגואהר، ل.
56 سبحانه: عز وجل، م.
57 أثبت: נתבת، ل.
58 تنكر: תנכרון، ل.
59 مخالفاً: מכאלף، ل.
60 وتقتضي: ויקתצי، ل.
61 يستحل: يستحيل، ل م.
62 كان: אן، ل.
63 سبحانه: عز وجل، م.

ويستحيل مع وجوده أن[64] لا يوجب الحصول في تلك المحاذاة، كما تقوله[65] في العلم القديم أنه لا ضدّ له. وسأل[66] المخالف أيضاً على الدلالة فقال: يلزمكم[67] تجويز كون الباريء عزّ وجلّ عرضاً ولا يعلل ذلك. وهذا الذي ذكره خارج عما نحن بسبيله لأن كون العرض عرضاً ليس هو معلل بأمر منفصل فيقال لنا: هلا يجب كونه عرضاً فلا يعلل بأمر منفصل؟ ومتى [ل 55أ] سألَنا عن ذلك سائل قلنا له: إن أردتَ بقولك: إنه عرض، أنه بصفة السواد والبياض، قلنا لك: لو كان كذلك لاستحال[68] قدمه لأن [م 37ب] المشتركَيْن في صفة من صفات النفس مشتركان في جميع صفات الذات، والمخالف لا يمكنه أن يجيب بذلك. وإن عنى بقوله: إنه عرض، أنه لا يدوم بقاؤه[69] دللنا على وجوب بقائه. وإن عنى بقوله: إنه عرض، أنه ليس بجوهر ولا بجسم كان مخالفاً في عبارة.

ولمعترض أن يعترض الدلالة فيقول: إن أردتم بوجوب الصفة وجوبها متى كانت الذات ذاتاً، أو متى كانت ذاتاً مختصة بصفة سواء وجد غيرها أو عدم، فلعمري إن تعليلها بأمر منفصل والحال هذه ينقض هذا الوجوب وينقض الاستغناء، إلا أنا[70] لا نسلم هذا الوجوب لأنا لا نقول: متى كانت ذات القديم ذاتاً مختصة بصفاتها وجب كونها عالمة وإن عدم كل شيء منفصل، وهل [ل 55ب] خلافنا إلا في ذلك؟ وإن أردتم أن[71] الصفة إذا أوجبت للذات لا عند كونها ذاتاً ومختصة ببعض الصفات فإنه لا يجوز تعليلها، فإنا لا نسلم لكم المنع من تعليله، ولا يمكنكم أن تقولوا لأنكم قد قررتم أنه لا يجب عند كونها ذاتاً متكاملة الصفات أن تحصل لها تلك الصفة، فكيف لا يمكن تعليلها والحال هذه بأمر منفصل؟ فإن استدلوا على وجوب كونه عالماً متى كانت ذاته ذاتاً، فقالوا: نحن نعلم وجوب كون الباريء سبحانه عالماً عند علمنا بذاته وما هي عليه فيجب أن نعلق[72] ذلك بذاته، كما أنه لما علمنا قبح الفعل عند كونه ظلماً [م 38أ] علقناه به ولم نعلقه[73] بأمر آخر، وهذا يدل على وجوب الصفة وعلى نفي المعنى. فللخصم[74] أن يقول: أنتم تعلمون ذاته عند علمكم أن للعالم فاعلاً[75]، وعند ذلك لا تعلمونه[76] عالماً فضلاً عن وجوب ...

***

64 أن: לאן، ل.
65 تقوله: יקולה، ل.
66 وسأل: פסאל، ل.
67 يلزمكم: ילזמהם، ل.
68 لاستحال: לאסתחאלה، ل.
69 بقاؤه: נפאוה، ل.
70 أنا: לאנא، ل.
71 أن: -، ل.
72 نعلق: יעלק، ل.
73 نعلقه: יעלקה، ل.
74 فللخصم: וללכצם، ل.
75 فاعلاً: פאעל، ل.
76 هنا ينقطع المتن في نسخة ل وهو مستمر في نسخة م.

II

[م 39ب] ... فإن كان على طريقة أبي هاشم فيه أن صفات الأجناس [ل 30أ] وغيرها وجبت على هذا الوجه الذي يمنع من التعليل لم نعلم[1] لأجل هذا الوجوب أنها غير معللة، بل يجب التوقف في تعليلها إلا أن يمنع من تعليلها مانع آخر، ولا ينبغي أن نصحح[2] الطريقة لأنها إن لم تصح فسد مذهب من المذاهب، بل ينبغي إذا لم تصح الطريقة أن نتوقف[3] في كل مذهب لا طريق إليه إلا تلك الطريقة، ولا يلزم إذا شككنا في تعليل ذلك لأن لا ينتهي التعليل إلى غاية لأنا لم نقل: إن كل صفة وجبت تعلل، فيلزم ما ذكرناه. فإذا امتنع وجود ما لا نهاية قضينا على أن[4] هذه الأشياء التي ذكرناها ينتهي التعليل منها إلى الوجوب الذي قلنا: إنه لا يعلل وإن لم نعرفه بعينه، وإن كان لنا طريق يُعرف به أن هذه الصفات لا تعلل فيجب المنع منه لأجل ذلك الطريق.

فإن قيل: أفهل لكم طريق إلى المنع من تعليل هذه الصفات سوى الوجوب؟ [ل 30ب] قيل: نعم، أما نحن فلا نثبت هذه الصفات على ما تقدم بيانه. فأما أصحابنا فإنهم أفسدوا كون السواد سواداً[5] لمعنى كما أفسدوا كونه سواداً بالفاعل بطريقة لا تستند إلى الوجوب، وكذلك [م 40أ] كون الباريء سبحانه[6] قديماً، فلما أفسدوا ذلك علموا أنها واجبة عند كون الذات ذاتاً، فصار المنع من تعليل ذلك بأمر منفصل متقدماً على العلم[7] بالوجوب. وأما تعليل الصفة بعلة ثانية فإنما لم يصح لأنها لو وجبت عن معنى ثان[8] مع المعنى الأول على أن يكون كل واحد منهما موجباً لبعضها انقسم ما قد فرضنا أنه لا ينقسم، وكان[9] كل واحد منهما قد أوجب غير ما أوجبه الآخر، وذلك لا نأباه. وإن كان كل واحد منهما موجباً نفس ما أوجبه الآخر فقد وقع الاكتفاء بالواحد[10]، فلا فائدة في الثاني[11]، ولأن إيجابهما لأمر [ل 31أ] واحد لا يعقل.

فإن قالوا: يلزمكم مثل ذلك في[12] وقوف الإيجاب على شرط، قيل لهم: قد أفسد أصحابنا ذلك بغير الوجوب، وهو أن وقوف إيجاب العلة على شرط يؤدّي إلى الشكّ في وجود علوم وإرادات في الجماد، ويقف إيجابها على شرط وجود الحياة. ويقال لهم: أليس قد وجب كونه عزّ وجلّ قادراً على

1 نعلم: יעלם، ل.
2 نصحح: יצחח، ل.
3 نتوقف: תתוקף، ل.
4 أن: -، ل.
5 سواداً: סואד، ل.
6 سبحانه: عز وجل، م.
7 العلم: אלאמר، ل.
8 ثان: תאני، ل.
9 وكان: وإن، م.
10 بالواحد: באלואחדה، ل.
11 الثاني: אלתאניה، ل.
12 مثل ذلك في: - ، ل.

ما لا يبقى ومع ذلك هو موقوف على شرط، [م 40ب] وهو أن لا ينقضي وقته، فما الفرق بين وقوف الوجود على شرط منفصل وعلى علة منفصلة؟

وربّما احتج أصحابنا بوجوب استحقاق الصفة من وجه آخر فيقولون: قد استحق عزّ وجلّ كونه عالماً على حد استحقاقه[13] كونه قديماً، وهو الوجوب[14] وعلى حد استحقاق صفات الأجناس، والصفتان إذا استحقتا على وجه واحد وجب أن لا تفترقا[15] في جهة الاستحقاق، فكما لم يجز أن يعلل كونه قديماً بعلة فكذلك كونه عالماً. ولقائل أن يقول: [ل 31ب] ما استحقت هاتان الصفتان على حد واحد فيلزم ما ذكرتم لأن إحدى الصفتين تجب للذات عند كونها ذاتاً، والأخرى لا تجب لها عند كونها ذاتاً، ولا يعلم وجوبها عند كونها ذاتاً. ولو استحقتا[16] عند كونها ذاتاً لاشتركتا[17] في جهة الاستحقاق لأن تعليلهما بأمر منفصل ينقض هذا الوجوب. يبين ذلك أن الباري عزّ وجلّ يجب كونه على [م 41أ] صفته الذاتية، ويجب كونه قديماً، فقد اشتركتا[18] في الوجوب ولم تشتركا[19] في جهة الاستحقاق لأن إحدى الصفتين وجبت لما هو عليه دون الأخرى لما افترقتا[20] في كيفية الاستحقاق والوجوب، فكانت إحداهما تجب متى كانت الذات ذاتاً فلم تعلق بأمر آخر، والأخرى تجب عند كونها ذاتاً على صفة مخصوصة، فوجبت لتلك الصفة وإن اشتركتا[21] في الوجوب. يوضح ذلك أن الله عزّ وجلّ قد [ل 32أ] استحق صفة ذاته واستحق كونه عالماً وموجوداً على وجه الوجوب، ومع ذلك فإن كونه عالماً يقف على مصحح[22]، ولم يقف كونه موجوداً وكونه على الصفة الذاتية على مصحح. فإن جاز مع الاشتراك في الوجوب أن يفترقا في المصحح جاز أن يفترقا في الموجب.

وتورَد[23] هذه الدلالة على وجه آخر فيقال[24]: قد علمنا كون الباري عزّ وجلّ عالماً قبل المعنى القديم فلم يجز تعليقه به. ولقائل أن يقول: ولم إذا علمتموه قبل ذلك لم تعلقوه به؟ أليس المعلولات يتقدم العلم بها على العلم بعللها؟ فإن قالوا: قد علمنا وجوبها قبل المعنى القديم، قيل لهم: إن الوجوب المانع من التعليل لا يعلم إلا بعد إفساد [م 41ب] القول بالمعنى القديم. وأيضاً، فإنكم إنما علمتم الوجوب المجمل قبل المعنى القديم لتجويزكم ثبوت الوجود[25] مع المعنى القديم [ل 32ب] ومع نفيه على ما تقدم بيانه[26]، وهذا بأن يدل على جواز تعليق الصفة بمعنى قديم أولى لأنكم ما علمتم

13 استحقاقه: אסתחקאק، ل.
14 الوجوب: אלוגוד، ل.
15 تفترقا: יפתרקא، ل.
16 استحقتا: אסתחקנא، ل.
17 لاشتركتا: לאשתרכנא، ل؛ لاشتركا، م.
18 اشتركتا: اشتركا، ل م.
19 تشتركا: ישתרכא، ل.
20 افترقتا: افترقا، ل م.
21 اشتركتا: اشتركا، ل م.
22 مصحح: תצחיח، ل.
23 وتورَد: ויורד، ل.
24 فيقال: פנקול، ل.
25 الوجود: الوجوب، م.
26 بيانه: מן ביאנה، ل.

الوجوب قبل المعنى القديم إلا وثبوته لا ينقض الوجوب، فكيف كان طريقاً إلى نفيه؟ يبين ذلك أنا قد علمنا ثبوت الصفة قبل المصحح لها، وهو كونه حياً، ولم يجب من ذلك أن لا تتعلق[27] صحتها بكونه حياً.

ونورد الدلالة على وجه آخر، وهو أن وجوب كونه عزّ وجلّ[28] عالماً قادراً يقتضي الصفة الذاتية، وما اقتضى صفة فهو حكمها. فعلمنا أن كونه عالماً قادراً واجب عن صفة ذاتية، وفي ذلك نقض كونها عن معنى. ولقائل أن يقول: ومن[29] سلم لكم أن وجوب كونه عالماً ينبئ عن هذه الصفة؟ ألسنا نقول: إنه ينبئ عن معنى واجب حصوله، وهل الخلاف إلا في ذلك؟ يبين ذلك أن الوجوب على ضربين: أحدهما يقتضي نفي المعنى [ل 33أ] والآخر لا يقتضيه. فبينوا[30] أنه قد وجب كونه عالماً عند كونه ذاتاً مختصة بالصفة [م 42أ] الذاتية حتى يثبت لكم أنه كاشف عن تلك الصفة، وإلا فوجوب[31] كونه عالماً ينبئ عن وجوب حصول ما أوجبه من صفة أو معنى. فإن قلتم: لو لم يكشف وجوب كونه عالماً عن هذه الصفة لم يكن إليها طريق، وذلك يقتضي نفيها، قيل لكم: يجب نفيها إن لم يكن إليها طريق، على أن الطريق إليها هو وجوب الوجود فيما لم يزل.[32]

دليل آخر:

وهو أن طريق إثبات العلم هو استحقاق الحي كونه عالماً في حال كان يجوز أن لا يكون عالماً مع تكامل الشرائط، وهذه الطريقة غير حاصلة في كون القديم عزّ وجلّ عالماً، فلم يجز كونه عالماً لمعنى. وهذه الدلالة تورد على وجوه: أحدها ما ذكرناه، وهو ظاهر كلام أبي هاشم، وقد اعترضه الشيخ أبو عبد الله بأن فقد الدلالة لا يقتضي[33] فقد [ل 33ب] المدلول كما نقوله في كثير من المواضع، وجوز[34] الدلالة على وجه آخر، وذكر قاضي القضاة أنه مراد أبي هاشم، وهو أنه لا طريق إلى كونه عزّ وجلّ عالماً بمعنى، وما لا طريق إليه فواجب نفيه. أما أن[35] ما لا طريق إليه فواجب نفيه فهو أن ما لا طريق إليه لا ينفصل ثبوته من نفيه، ولو جاز أن يكون ما هذه سبيله ثابتاً في نفسه لأدّى[36] إلى تجويز معان في الجسم غير ما عقلناه وإلى أن يكون السواد انتفى بغير [م 43أ] البياض، ولأن الدلالة

27 تتعلق: יִתעלק، ل.
28 عزّ وجلّ: -، ل.
29 ومن: מִן، ل.
30 فبينوا: פיבינו، ل.
31 فوجوب: מוגוב، ل.
32 لم يزل: + وربّما ذكروا الدلالة على وجه آخر فقالوا: لا بدّ من أن يكون بين الصفة الذاتية والتي ليست ذاتية فرق، ويجوّزون أن يقع الفرق بينهما بمجرّد الصفة لأن الصفة التي ليست ذاتية صفة كما أن الذاتية صفة فلم يبق إلا كيفية الاستحقاق، إما الوجوب أو التجدد. فيقال لهم: قولكم: لا بدّ [من] فرق بين [الذاتية وبين التي ليست ذاتية]، ولا بدّ من أن تكون فائدة قولنا: ذاتية [غير فائدة قولنا] غير ذاتية، فصحيح، ونحن نفرق بينهما [مثل] ذلك لأنه لا بدّ من طريق نفصل به بينهما بأمر، ثم لم قلتم: إنه لا طريق إلا ما ذكرتم [من أن] كون مجرّد الصفة طريقة، وهلا [م 42ب] يكون مذكور الوجوب المطلق طريقاً؟ على أن ما ذكرتم من وجوب الصفة عند علمنا بالذات أو عند علمنا [بها] على صفة، [فكيف] يفسد كون الصفة لعلة قديمة أو محدثة أو بالفاعل؟، م.
33 يقتضي: תקתצי، ل.
34 وجوز: וחדד، ل.
35 أن: -، ل.
36 لأدّى: אדי، ل.

طريق إلى ما لا يعلم باضطرار كما أن الإدراك طريق إلى ما يعلم بالإدراك. فكما لا يجوز إثبات مدرك لا يتناوله الإدراك لم يجب نفيه في نفسه كذلك لا يجوز إثبات ذات غير معلومة باضطرار ولا دليل عليها.

والدلالة على أنه لا طريق إلى إثبات معنى به يَعلم الله عزّ وجلّ ينبغي أن تذكر[37] هكذا: وهو أن [ل 34أ] الطريق إلى المعنى يجب أن يكون له به تعلق، وليس شيء[38] له بذلك تعلق إلا استحقاق الصفة أو ما دل عليها من الفعل المحكم. واستحقاق الصفة إما أن يدل[39] على المعنى بمجرده أو بكيفية استحقاقها أو باستحقاق مثلها. أما مجردها فنحو[40] أن يقال: إن كونه عالماً يقتضي العلم، وأما استحقاق مثلها فبأن يقال: إن ثبوت هذه الصفة في بعض المواضع لمعنى يقتضي كونها ثابتة في كل موضع لمعنى، وإلا[41] وجب كون ذاته علماً. وأما كيفية استحقاقها فضربان: أحدهما أن يقال: استحقت هذه الصفة على وجه افتقرت معه إلى مصحح، فكانت بالافتقار إلى موجب أولى، والآخر أن يقال: استحقت على وجه الجواز أو التجدد. ولا يعقل تعلق أزيد من ذلك، فإذا بيّنا أن بعض هذه الأقسام لا تدل على العلم، وبعضها يدل [ل 34ب] عليه وليس بحاصل في الغائب، ثبت أنه لا طريق إلى ذلك في الغائب.

[م 43ب] إنما قلنا: إن مجرد الصفة لا تقتضي[42] معنى لأن مجرد الصفة إذا لم يمنع من تعليلها مانع وجب تعليلها بأمر من الأمور، ولا فرق في العقول بين تعليلها بعلة أو بغيرها، ولذلك عللنا صفة الوجود بالفاعل ولم نعلل[43] الصفة التي العلم عليها بمعنى. وأما الفعل المحكم فإنه يدل على ما[44] هو مفتقر إليه من صفة[45] القادر والعالم، فأما ما زاد على ذلك فلا يدل عليه بنفسه. ألا ترى أنه لو كان الفاعل عالماً قادراً لا بمعنى[46] لصح أن يفعل الفعل محكماً إذ هو عالم بتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره؟ وأما استحقاق مثل الصفة لمعنى وافتقارها إلى مصحح فسنتكلم عليهما عند الكلام على شبههم.

وأما جواز أن لا يكون [ل 35أ] العالم عالماً فهو طريق إلى تعليلها، غير أنه ليس بحاصل في كونه سبحانه[47] عالماً. ولقائل أن يقول: إن أردتم بالجواز هاهنا جواز أن لا يستحق كونه عالماً متى كان ذاتاً مختصاً بما هو عليه فكذلك نقول لأنه لا يجب أن يعلم لو لم يكن إلا ذاته، بل يصح ويقبل كونه عالماً كما يقبل ألا يكون عالماً. وإن أردتم الجواز على كل حال حتى يكون الجواز ثابتاً مع المعنى لزمكم أن يكون العالم يجوز أن لا يعلم في [م 44أ] حال وجود العلم في قلبه. فإن قلتم: ينبغي أن

37 تذكر: ידכר، ل.
38 شيء: -، ل.
39 يدل: תדל، ل.
40 فنحو: فيجوز، م.
41 وإلا: פאלא، ل.
42 تقتضيه: יקתצי، ل.
43 نعلل: תעלל، ل.
44 ما: מן، ل.
45 صفة: צפאת، ل.
46 بمعنى: למעני، ل.
47 سبحانه: عزّ وجلّ، م.

نجوّز أن لا يعلم على بعض الوجوه بأن ينتفي المعنى الموجب لكونه عالماً، كنتم قد أوجبتم جواز عدم العلم، فكأنكم قلتم: لو كان عالماً بعلم لصح عدمه ولكان له ضدّ، وهذا رجوع إلى دليل آخر، وليس هو اعتماد على فقد الطريق لأن الطريق إلى العلم هو أن تكون [ل 35ب] الذات مع سائر صفاتها يصح أن تعلم ويصح أن لا تعلم، لأن هذا القدر محوج[48] إلى أمر منفصل، وليس الطريق إلى إثبات العلم هو جواز عدمه.

فإن قالوا: فينبغي أن يكون لنا طريق إلى جواز أن لا يكون عالماً متى لم تحصل إلا ذاته، ولا طريق إلى ذلك لأنه قد ثبت لنا وجوب كونه عالماً، ولا طريق لنا إلى العلم بأنه إنما وجب ذلك لوجوب وجود العلم وأن الجواز حاصل، أو إنما وجب ذلك لما هو عليه في ذاته، قيل: ولا طريق لكم في هذه الدلالة إلى نفي الجواز متى لم يكن إلا الذات، وأنه إنما وجب كونه عالماً لما هو عليه، إلا لأمر منفصل. فإن نفيتم[49] هذا الجواز لأنه لا دليل عليه فيجب أن تثبتوه لأنه لا دليل على نفيه، إذ لو كان منفياً لكان على نفيه دليل. فإن[50] قالوا: يكفي في النفي فقد دلالة الإثبات، ولا يكفي في الإثبات فقد دلالة النفي، قيل: [ل 36أ] هو نفي من جهة لفظ دون المعنى، وقولنا في العالم: إنه لا يجوز [م 44ب] أن لا يعلم، المرجع به إلى وجوب كونه عالماً وأنه يعلم لا محالة، وهذا بأن يكون إثباتاً أحقّ، والواجب إذا علمنا ذاتاً مخالفة لجميع الذوات أن نشكّ[51] في هل يجب لها أن تَعلم بخلاف سائر الذوات أو لا يجب لها ذلك كسائر الذوات، ولا نقطع[52] على أحد الأمرين لفقد الدلالة لأن كل واحد من الأمرين في الجواز على سواء[53].

ثم يقال لهم: أيجب أن يكون لكل حكم طريق على كل وجه ولا يجوز أن يمنع من ثبوت الطريق مانع، أو إنما يجب ذلك ما لم يمنع مانع معقول منه؟ فإن قالوا بالأول، قيل لهم: ألستم قد قلتم: إنه قد منع مانع من ثبوت طريق عقلي إلى إثبات الفناء، وذلك أن طريق ذلك هو تجدد عدم الجواهر، وفي تلك الحال نحن معدومون، والعدم يمنع من [ل 36ب] كوننا عالمين؟ وقلتم: ليس لنا طريق إلى إثبات لون سابع في العدم لأن العدم يمنع من إدراكه. وقلتم أيضاً: إنه لا يجب لو كان لله عزّ وجلّ ثان[54] أن يكون لنا طريق إلى إثباته من جهة العقل لما منع من ذلك مانع. فإن قالوا بالقسم الثاني، قيل لهم: ما أنكرتم من ثبوت مانع في مسألتنا؟ لأنه قد وجب كون الباري سبحانه عالماً، وهذا الوجوب يتردد بين وجوب ثابت مع ثبوت ذاته مع صفاته فقط وبين ثبوت معنى يوجب[55] ثبوته، فجرى هذا الالتباس مجرى [م 45أ] ما ذكرتموه من الالتباس في الثاني للقديم لأنكم قلتم: لا طريق إلى الثاني إلا فعله، وفعله يلتبس بفعل الله سبحانه[56]، فلم كان الالتباس يثبت[57] المانع؟ فأما تجدد عدمنا عند الفناء

48 מחוג: في هامش ل تصحيح: מחרג.
49 نفيتم: בקיתם، ل.
50 فإن: ואן، ل.
51 نشكّ: תשד، ل.
52 نقطع: תקטע، ل.
53 على سواء: כצאחבה، ل.
54 ثان: תאני، ل.
55 يوجب: يجب، ل م.
56 سبحانه: عزّ وجل، م.

واستحالة رؤية الفناء فإذا جاز أن يمنعنا من ثبوت طريق إلى الفناء والدلالة [ل 37أ] المانع جاز أن يمنع مانع آخر في مسألتنا من ثبوت الطريق. فهذا الكلام لازم مع القول في هذه المسائل.

ونورد هذه الدلالة على وجه آخر، فيقال: إن جواز أن لا تستحق الصفة هو شرط في دلالتها على أنها مستحقة لمعنى، ومدلول الدلالة لا يثبت مع عديم[58] شرطها. ألا ترى أن وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا لما دل على أنه فعلنا لم يجز أن يكون فعلنا ما لا يقع بحسب أحوالنا مع السلامة؟ ألا ترى أنه لا يكون الفعل فعلنا إذا وقع مع كراهتنا؟ ولقائل أن يقول: إن الجواز المحوج إلى التعليل بأمر منفصل هو أن تكون[59] الذات لا تجب لها الصفة متى كانت ذاتاً مختصة بصفاتها وأحوالها، بل يجوز حصول الصفة، والحال هذه، ويجوز أن لا تحصل، وهذا نقوله[60] في كونه عالماً. وأيضاً، فإن هذا الذي ذكروه من أن المدلول لا يثبت [ل 37ب] [مع فقد الشرط] أو لا يثبت مع هذا الشرط [م 45ب] بالمثال، والمثال ليس بدلالة، فلقائل أن يقول: إنما استحال أن يكون الفعل فعلنا إذا لم يقع مع إرادتنا لأن من حق القادر أن يقع فعله بحسب قصده، لا لما ذكروه. فإن قالوا: وكذلك[61] من حق الوجوب الاستغناء عن العلة، كانوا قد عدلوا[62] إلى الدلالة الأولى.

دليل آخر:

استدل الشيخ أبو علي فقال: لو كان عالماً بمعنى لم يخل إما أن يعلم ذلك المعنى أو لا يعلمه. فإن لم يعلمه جاز أن لا يعلم كثيراً من الموجودات ونعلمها نحن، وإن علمه لم يخل من أن يعلمه لذاته أو بعلم، فإن علمه لذاته لم يكن بأن يعلمه لذاته بأولى من أن يعلم غيره من المعلومات لذاته وفي ذلك كونه عالماً بالأشياء كلها لذاته. وإن علمه بعلم لم يخل من أن يعلمه بنفسه أو بعلم[63]، فإن علمه بعلم آخر أدى إلى ما لا نهاية له من العلوم ...

***

57 يثبت: תבת، ل.
58 عديم: נקיץ، ل.
59 تكون: יכון، ل.
60 نقوله: יקולה، ل.
61 وكذلك: פכדלך، ل.
62 عدلوا: עאדו، ل.
63 هنا ينقطع المتن في نسخة ل وهو مستمر في نسخة م.

III

... [ل 21أ] ضدّ محقق. ولو كان له ضدّ محقق لصح انتفاؤه به لأن الضدّ المحقق هو المختصّ بما اختصّ به ضدّه، ولا يكون كذلك إلا وقد نفاه، وفي ذلك انتفاء العلم مع قدمه. وإنما قلنا: إنه كان يجب أن يكون له ضدّ محقق، لأن له ضدّاً مقدّراً وهو الجهل الموجود فينا. ألا ترى أنهما لو تعلقا بحي واحد لتنافيا؟ وما له ضدّ مقدر فواجب أن يكون له ضدّ محقق لأن خلاف ذلك يقتضي صحة اختصاص بعض الجواهر ببعض المحاذيات بكون قديم، ولا يكون له ضدّ محقق يحل في ذلك المحل فينفيه. وفي ذلك استحالة خروج الجوهر عن تلك المحاذاة. وكان لا يؤمن أن يختصّ بعض الأحياء منا بعلم لا ضدّ له فيبقى فيه ما دام حيّاً، أو يختصّ به علوم تتجدد فيه إن كان العلم لا يبقى، ولا يكون لها ضدّ محقق، وكذلك القول في جميع الصفات.

[ل 21ب] إن قيل: إنما لا يجوز ذلك في الجوهر والحي منا لأن الجوهر لتحيزه[1] يصح أن ينتقل في جميع الجهات فاستحال كل قول أدّى إلى خلافه، والحي المحدث يصح أن يعلم وأن يجهل واستحال كل قول أحال ذلك، قيل: وكذلك كون الباريء عزّ وجلّ حياً هو في معنى كوننا أحياء، فإن كان كوننا أحياء يصحح[2] أن نعلم ونقدر[3] وجب مثله في الغائب، وإن جاز أن يقال: إن تحيز الجوهر يصحح أن يكون[4] في المحاذاة وفي غيرها، فكون الباريء عزّ وجلّ حياً يصحح أن يعلم ويصحح ضدّ ذلك. وإن جاز أن يقال: إن كونه حياً لا يصحح كلا[5] الأمرين جاز أن يقال مثله في كوننا أحياء وفي تحيز الجوهر. فإن كان تحيز الجوهر لما اقتضى صحة تنقله في الأماكن منع من القول بأنه يختصّ به كون ليس له ضدّ محقق، وكذلك كوننا أحياء، فكذلك القول في كون الباريء عزّ وجلّ حياً.

إن قيل: الذي ألزمتموناه في العلم [ل 22أ] يلزمكم مثله في الصفة لأن كل صفة لها ضدّ مقدر فيجب أن يكون لها ضدّ محقق، وإلا لم تأمنوا أن يكون بعض الجواهر له صفة بكونه كائناً في بعض المحاذيات فيما لم يزل، وليس لها ضدّ فيستحيل تنقله[6] في الأماكن. ولا يمتنع أن يكون لبعض الأحياء [م 46أ] منا صفة بكونه عالماً بمعلوم معين، ولا يكون لها ضدّ محقق. فإن جاز أن تفرقوا بين الصفتين جاز أن نفرق[7] بين العلم القديم والمحدث وبين العلم القديم والكون، قيل: إنه لو وجب اختصاص الجوهر ببعض المحاذيات[8] لا بكون لكان ذلك لما هو عليه في ذاته، ونحن يمكننا[9] أن نعلم[10] استحالة كون بعض الجواهر في بعض الأماكن لصفة هو عليها في ذاته بطريقة لا يمكنكم مثلها في العلم، وهي

1 لتحيزه: לו תחיזה، ل.
2 يصحح: תצחח، ل.
3 نعلم ونقدر: יעלם ויקדר، ل.
4 يكون: תכון، ل.
5 كلا: כלי، ل.
6 تنقله: בנקלה، ل.
7 نفرق: יפרק، ل.
8 المحاذيات: الجهات، م.
9 يمكننا: ימכנא، ل.
10 أن نعلم: -، ل.

أنه لو كان كذلك لشاركته الجواهر كلها في تلك الصفة الذاتية ولشاركته في حصولها في ذلك المكان لأن الجواهر كلها [ل 22ب] متحيزة لنفسها، والمشتركان في صفة ذاتية يجب اشتراكهما في جميع صفات الذات. وأما الحي منا فلو وجبت له صفة العالمين لوجبت له لذاته، وفي ذلك رجوع صفة العالم إلى المحل، ولشاركت الجواهر كلها لذلك المحل[11] في ذلك، وليس يلزم إذا قلنا: إن البارئ عزّ وجل على صفة لذاته لأجلها صح أن يعلم الأشياء أن يشاركه في ذلك غيره لأنه لم يشاركه عندنا[12] أحد في صفة ذاته حتى يلزمنا أن يشاركه في تلك الصفة، ومثل هذه الطريقة لا يمكن ذكرها في الكون فتقربوا[13] بينه وبين العلم القديم.

وللمخالف أن يقول: قد علمتم أن القول بأن كل ما له [م 46ب] ضدّ مقدر فله ضدّ محقق ليس بمعلوم صحته بالبديهة. وإن علمتموه، فإن قلتم: لولا أن ذلك كذلك لم نأمن[14] أن يختص بعض الجواهر بكون لا ضدّ [ل 23أ] له محقق، وأن يختص بعض الأحياء بعلم لا ضدّ له، فأخبرونا: أعلمتم استحالة ذلك باضطرار أم باستدلال؟ إن قلتم: علمناه باضطرار، قيل لكم: فما بال المجسمة تعتقد[15] أن الله جسم، ويعتقد كثير منها أنه يختصّ بمكان[16]؟ وإن قلتم: علمناه بدليل[17]، وهو أن التحيز يصحح التنقل في الأماكن فلا يصح أن يختص بالجوهر ما يحيل تنقله[18]، وكذلك صفة الحي منا تصحح كونه عالماً وجاهلاً فلم يختص بما يحيل ذلك، قيل لكم: هذه الطريقة تحيل اختصاص الجوهر بما يحيل تنقله[19] من علة أو صفة لا فرق بينهما، وكذلك كون الحي منا حياً يصحح[20] صفة العالم والجاهل. وإذا كان كذلك فكون البارئ عزّ وجلّ[21] حياً كما يصحح كونه عالماً فقد صحح غيره، وإذا صححه لم يجز أن يختص بما يوجب إحدى الصفتين من علة أو صفة، فما ألزمتموناه في العلة قائم في [ل 23ب] الصفة. فإن قلتم: إنما علمنا استحالة اختصاص الجوهر بكون لا ضدّ له لعلمنا بأن كل جوهر يمكننا أن نعتمد عليه فننقله من مكانه إما بجملته أو بأجزائه[22]، وكل حي فإنه [م 47أ] يمكن فيما علمه باستدلال أن يدخل عليه فيه الشبه فينتفي علمه، قيل لكم: أفهذه الطريقة قائمة في كونه عزّ وجلّ عالماً أم لا؟ فإن قلتم: إنها غير حاصلة[23] فيه، قيل[24] لكم: فليس يجب مشاركة علمه لكون الجوهر[25] في حصول ضدّ له محقق، وإن كانت حاصلة في كونه سبحانه[26] عالماً فيجب كما استحال

11 لذلك المحل: إضافة في الهامش، م.
12 عندنا: גירנא، ل.
13 فتقربوا: פיקרבו، ل.
14 نأمن: יאמן، ل.
15 تعتقد: יעתקד، ل.
16 بمكان: במכאנה، ل.
17 بدليل: باستدلال، م.
18 تنقله: בנקלה، ل.
19 تنقله: מנקלה בנקלה، ل.
20 يصحح: תצחח، ل.
21 عزّ وجلّ: سبحانه، م.
22 بأجزائه: באגראיה، ل.
23 حاصلة: قائمة، م.
24 قيل لكم: أفهذا ... قيل: إضافة في هامش ل؛ قيل: مكرر في ل.
25 الجوهر: אלגואהר، ل.

أن لا يكون لعلمه ضدّ أن يستحيل أن لا يكون لكونه عالماً ضدّ وأن يستحيل حصوله على صفة واجبة توجب[27] كونه عالماً.

وقد ظنّ بعض المخالفين بأصحابنا أنهم أوجبوا أن يكون للعلم ضدّ محقق بالرجوع إلى الشاهد من غير علة، فألزمهم أن يسووا بين الشاهد والغائب في الجسمية وفي كون العالِم محدثاً وذا قلب إلى غير ذلك. وأصحابنا لم يرتبوا الدلالة على هذا [ل 24أ] الوجه، لكن بينوا أن كل ما له ضدّ مقدر فله ضدّ محقق بأن قالوا: لو لم يكن لهاذا الشيء ضدّ محقق مع أن له ضدّاً مقدراً[28] لم ينفصل من سائر الأشياء التي لها أضداد مقدرة، وذلك يقدح فيما علمنا صحته، وكل قول قدح فيما علمنا صحته فهو[29] باطل، وليس هذا هو محض الرجوع إلى الوجود من غير اعتبار.

دليل آخر:

لو كان عزّ وجلّ[30] قادراً لمعنى لكان [م 47ب] ذلك المعنى حالاً فيه، ولاستحال أن يفعل الأجسام. أما وجوب حلوله فيه فلأن القُدر فيما بيّنا على اختلافها لا يصح أن يفعل بها إلا بإعمال محلها في الفعل، وخالفت بذلك العلم والإرادة لأن الفعل يقع مرتّباً وعلى وجه دون وجه بالعلم والإرادة وإن لم يعلم محلهما في الفعل، ولا فرق بينهما وبين القدر إلا بكون القدر قدراً يصح الفعل بها، لأنه لا يجوز أن تكون[31] القدر إنما وجب لها هذا الحكم لوجه لوجودها أو حدوثها لأن [ل 24ب] العلم والإرادة يشاركانها في ذلك، وبمثل[32] هذه الطريقة نعلم[33] أن القدرة لا تفعل بها الجواهر إذ كانت قدرنا على اختلافها لا يصح أن يفعل بها الجواهر، فلم يستحل[34] ذلك فيها إلا لكونها قدراً.

ولقائل أن يقول: إن القدر عندكم مختلفة غير مشتركة في صفة واحدة ولا حكم واحد فيقعَ التعليل به، وإذا كان كذلك لم يصح تعليلكم. فإن قلتم: نعلل[35] ذلك بكونها مما يصح الفعل بها، قيل لكم: وصحة الفعل أيضاً مختلفة لأن صحة هذا الفعل مخالفة لصحة هذا الفعل. ألا ترى أن اختلاف هاتين الصحتين هو الذي اقتضى اختلاف القدرتين؟ وأيضاً، كيف يجوز أن تكون صحة وقوع الفعل بالقدرة أحال أن يقع بها جنس آخر من الأفعال، وأي تعلق لأحد الأمرين بالآخر؟ وكيف يجوز أن يكون تصحيحهما للفعل أحال فعلاً [م 48أ] آخر بها مع أن هذين حكمان ضدّان؟ [ل 25أ] وأيضاً، فإن كثيراً من الإرادات على تماثلها وكثيراً من الكراهات على تماثلها يصح وجودها لا في

26 سبحانه: عز وجل، م.
27 توجب: יוגב، ل.
28 ضداً مقدراً: ضد مقدر، م.
29 فهو: והו، ل.
30 عزّ وجلّ: -، ل.
31 تكون: יכון، ل.
32 وبمثل: וימתל، ل.
33 نعلم: בעלם، ل.
34 يستحل: يستحيل، ل م.
35 نعلل: תעלל، ل.

محل، وإرادتنا وكراهتنا يستحيل ذلك فيها وإن ماثلتها، وإذا لم يجب أن تتفق بالأشياء المتماثلة في الحكم فبأن لا يجب في الأشياء المختلفة أولى.

ويعترض بهذا[36] السؤال على[37] استدلال من استدل على أنه حي لا لمعنى بأنه[38] كان يجب أن تحله الحياة ليصح الإدراك بها لأن الحياة مع تجانسها لا يصح الإدراك بها إلا بإعمال محلها. ويمكن نصرة ذلك مع القول بأن الإرادات لا يصح وجودها إلا[39] في محل بأن يقال:[40] لو كان عزّ وجلّ عالماً لمعنى، ولولاه لم يكن عالماً، لكان محتاجاً إلى ذلك المعنى إذ به يحصل على صفة مدح، ولولاه لكان[41] على صفة نقص، ويتعالى الله عن ذلك. ولا يلزم مثل ذلك من قال: إنه مريد لمعنى، لأن كونه عزّ وجلّ[42] غير مريد ليس بصفة نقص، وكذلك كونه [ل 25ب] غير فاعل وغير متكلم. وأيضاً، يلزم عليه[43] أن يكون ذلك المعنى إما أن يكون هو الله عزّ وجلّ أو[44] غيره أو بعضه. فإذا استحال أن يكون هو هو لاستحالة كون الذاتين ذاتاً واحدة، واستحال أن يكون متبعضاً، [م 48ب] ثبت أنه غيره، وفي ذلك إثبات غير لله[45] سبحانه قديم، والاتفاق واقع على بطلان ذلك.

ونحن نذكر اختلاف الناس في حد الغيرين ليتضح توجه هذا الإلزام إذا بيّنا الصحيح منه. فنقول: قد حد الشيخ أبو هاشم الغيرين بأنهما اللذان ليس أحدهما هو الآخر، ولا جملة يدخل[46] تحتها الآخر، واحترس[47] بقوله: ولا جملة يدخل تحتها الآخر، من يد الإنسان ومن الواحد من العشرة لأن يد الإنسان ليست بغير الإنسان ولا هي جملة الإنسان، لكن لما كان للإنسان جملة يدخل تحتها اليد لم تكن اليد غيراً له. والواحد من العشرة لما دخل في جملة العشرة لم [ل 26أ] يكن[48] غيراً للعشرة[49]. وقد حدّ قاضي القضاة الغيرين بأنهما اللذان يتميز كل واحد منهما من الآخر بالذكر، وحدهما من جهة المعنى بأن يختص أحدهما بصفة أو حكم ليس للآخر أو يجوز أن ينضم أحدهما بحكم أو صفة ليس للآخر[50]. وحدهما الشيخ أبو القاسم البلخي بأنهما اللذان يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر إما بالزمان وإما[51] بالمكان، وبهذا حده المخالفون فقالوا: إن علم الله سبحانه ليس هو غيره لأنه يستحيل وجود أحدهما مع عدم الآخر.

---

36 بهذا: הדא، ل.
37 على: -، ل.
38 بأنه: פאנה، ل.
39 إلا: לא، ل.
40 بأن يقال: אלזאם، ل.
41 لكان: כאן، ل.
42 عزّ وجلّ: -، ل.
43 عليه: -، ل.
44 أو: إضافة في هامش ل.
45 لله: אללה، ل.
46 يدخل: תדכל، ل.
47 واحترس: ואכתרס، ل.
48 يكن: תכן، ل.
49 غيراً للعشرة: גיר אלעשרה، ل.
50 أو يجوز أن ينضم أحدهما بحكم أو صفة ليس للآخر: -، ل.
51 وإما: أو، م.

والذي يبين صحة ما ذكره أبو هاشم هو أن من رام أن [م 49أ] يحد شيئاً فيجب أن يذكر ما هو المعقول من معناه، ومعلوم أن وصفنا للشيء بأنه غير يعقل منه أنه غير لشيء آخر ولا يجوز أن[52] يتعلق بشيء آخر من حيث هو غير. ويعقل أيضاً من المغايرة المباينة والمفارقة[53]، وإذا رجعنا إلى أنفسنا لم نعقل أمراً سوى ذلك. ألا [ل 26ب] ترى أنه لا يعقل من التغاير جواز التباين في الوجود دون التباين في غيره نحو صفة العلم والقدرة أو غير ذلك؟ بل لا يخطر اعتبار هذه الصفات على البال عند ما يعقل التباين. فإذا ثبت ذلك كان حد الغيرين بحسب ما عقلناه من ذلك أن يكون أحدهما ليس هو الآخر على الإطلاق، ولا يكون كذلك إلا إذا لم يكن هو الآخر ولا كان أحدهما جملة يدخل[54] تحتها الآخر، لأن العشرة لما كانت جملة يدخل[55] تحتها الواحد لم يجز أن يقال: إن الواحد ليس هو العشرة، على الإطلاق. وما ذكرناه يبطل حد من حدهما بأنهما ما جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر إما بالزمان أو بالمكان لأنا قد بيّنا أن المفهوم من التغاير ما ذكرنا من المباينة المطلقة دون المباينة بصفة مخصوصة. يبين ما قلنا أنه إنما [م 49ب] نعلم تغاير ما هذه سبيله بجواز [ل 27أ] اختصاص أحدهما بما ليس للآخر، وهذا قائم في كل صفة، فلِم قصروا التغاير على بعض التباين في بعض الأمور دون بعض؟ ويقال لهم: هلا اقتصرتم في التغاير على جواز وجود أحد الغيرين دون الآخر في الزمان دون المكان؟ فإن قالوا: لأنهما إذا جاز وجود أحدهما في المكان دون الآخر فقد كفى في تغايرهما، وجرى مجرى أن نجيز[56] افتراقهما في الوجود في الزمان، قيل: فكذلك[57] افتراقهما في صفة من الصفات غير الوجود عند من يثبت الوجود صفة. فإن قالوا: إنما شرطنا في الحد جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر في المكان لأنا إذا رأينا الجسمين[58] في مكانين علمنا تغايرهما، قيل: إذا[59] علم[60] جواز وجود أحدهما في الزمان مع عدم الآخر قيل: ما الفرق بينكم وبين من قال: إذا علمنا أن أحدهما قد اختص [ل 27ب] بصفة دون الآخر علمنا تغايرهما لأنه لا يجوز أن تثبت[61] الصفة وتنتفي[62] إلا مع تباين الموصوفين؟ وأيضاً، فإن قولهم: جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر، [لازم] منه أن عدم الآخر لا يمنع من وجود أحدهما وأنه يمكن أن يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، وهذا لا يمنع من القول بأن علم الله سبحانه غيره[63] لأنه يتوهم [م 50أ] وجود أحدهما مع عدم الآخر. [ولعل الشيئين الـــ]مذكورين بذكر يرجعان إلى فائدة واحدة، فإنه لا يصح عدم أحد [الشيئين] دون الآخر لأن الفائدة واحدة، وهذا غير موجود في العلم والعالم لأنه إنما امتنع فيهما لأن

---

52 أن: אן לא، ل.
53 والمفارقة: إضافة في الهامش، م.
54 يدخل: תדכל، ل.
55 يدخل: תדכל، ل.
56 نجيز: יג׳ז، ل؛ يجوز، م.
57 فكذلك: وكذلك، م.
58 الجسمين: الجسم، م.
59 إذا: אן، ل.
60 علم: יעלם، ل.
61 تثبت: יתבת، ل.
62 وتنتفي: וינתפי، ل.
63 غيره: -، م.

كل واحد منهما يجب له الوجود لا[64] لأن الفائدة واحدة، فكل ما يستحيل وجود أحدهما مع عدم الآخر [ل 28أ] لأنهما [حقيقة] واحدة وشيء واحد فلا تغاير فيه، وما لا يصح وجود أحدهما من دون الآخر لا لأنهما حقيقة واحدة لا يجب نفي التغاير عنهما، فلا ينبغي أن يخلط أحدهما بالآخر.

فإن قالوا: هلا كان قولنا: اللهٰ[65]، يشتمل على ذاته وعلى العلم والقدرة؟

الجواب[66]:

إن هذا يقتضي أن يكون قولنا: الله، اسم جملة، وأن يكون دالاً على كثرة تشتمل[67] على أجزاء وآحاد، والكثرة التي لها آحاد فلها كل ولها بعض لأن[68] البعض إنما هو جزء لجملة مخصوصة، وفي ذلك كونه سبحانه متبعضاً، وذلك مجمع على تكفير قائله.

وإنما قلنا: إن ما ذكره الشيخ أبو هاشم من الحد أولى مما ذكره قاضي القضاة لأنا قد بيّنا أن المفهوم من التغاير هو التباين، وأن يكون أحدهما ليس هو الآخر على الإطلاق، فينبغي أن يكون هذا هو الحد لا غيره[69]، وما ذكره من جواز [ل 28ب] اختصاص أحدهما بصفة ليست للآخر[70] إنما[71] هو طريق إلى العلم بأن إحدى الذاتين ليست هي الأخرى[72] وأنها [م 50ب] غيرها. ألا ترى أنا إذا علمنا اختصاص أحدهما بما ليس للآخر، أو جواز اختصاصه بما ليس للآخر، قلنا: لو كانا شيئاً واحداً لم يتم ذلك فيهما؟ فهذا طريق إلى التغاير، وليس هذا هو التغاير نفسه.

فأما حد الغيرين بأنهما[73] اللذان يتميز أحدهما بذكر دون الآخر، فلقائل أن يقول: إنّ تميز أحدهما بذكرٍ تابعٌ للمواضعة، وحقيقة الغيرين ثابتة[74] قبل المواضعة، فإن قيل: الغيران هما اللذان يجوز أن يختصّ أحدهما بالذكر دون الآخر، قيل: إنما نعلم إمكان ذلك بعد أن نعلم أن أحدهما ليس هو الآخر وأنه غيره، فينبغي أن يكون تحديد[75] الغيرين بما ذكرناه أولى لأنه إذا علم ما ذكرناه[76] علم جواز أن يختص أحدهما بالذكر دون الآخر ...

***

64 لا: –، م.
65 اللهٰ: אליה، ل.
66 الجواب: قيل، م.
67 تشتمل: ישתמל، ل.
68 لأن: ולאן، ل.
69 غيره: גיר، ل.
70 للآخر: ללאכרא، ل.
71 إنما: במא، ل.
72 الأخرى: ללאכרי، ل.
73 بأنهما: פאנהמא، ل.
74 ثابتة: תאניה، ل.
75 تحديد: תגדיד، ل.
76 هنا ينقطع المتن في نسخة ل وهو مستمر في نسخة م.

IV

... [ل 11أ][1] والقول ... القول بثبوتها فيها ... لم يجز [ثبوت] فاعل لا فعل له وأسود لا سواد له. واستدل على أن حقيقة العالم ما ذكروه فقال: لا يخلو حقيقة[2] وصف العالم إما أن يكون ذاته وإما أن له علماً، والأول [م 51ب] يقتضي أن تنتفي ذاته إذا انتفى كونه عالماً، وكذلك القول في مدلول الدلالة على أن الحي عالم ومعلوم العلم بأنه عالم أنه [إذا انتفى] فإن ذلك هو الذات، لزم أن يكون معلوم العلم بأنه غير عالم ومدلول الدلالة على [أنه ليس بعالم] ومخبر الخبر هو نفي ذاته، ومعلوم أنا نخبر عن زيد أنه ليس بعالم فلا تنتفي ذاته وإن صدقنا. وإذا صح ذلك ولم يختلف مدلول الدلالة ومعلوم العلم في شاهد ولا غائب صح ما قلناه من إثبات العلم.

الجواب:

يقال لهم: لم زعمتم أنه ليس في القسمة [أنه حال] للذات أو معنى في الذات؟ وما أنكرتم أن [ل 11ب] فائدة وصف العالم [بأنه عالم حي] أنه على حال لكونه عليها صح منه الفعل المحكم وهو مدلول الدلالة ومعلوم العلم بذلك ومخبر الخبر عن ذلك؟ فإن قالوا: الدليل على أنه لا حال للعالم بكونه عالماً أزيد من وجود العلم أنه يحسن من الواحد منا أن يأمر غيره بأن يعلم ويمدحه على ذلك ويذمه على تركه، فلا يخلو[3] إما أن يكون للأمر والمدح تعلقاً بذاته أو بذاته على حال أو بمعنى. والأول باطل لأن ذاته غير مقدورة له ولأنها موجودة، والثاني باطل لأن الأمر لا يتعلق بإحداث الشيء، وفعل الحال غير معقول، فثبت القسم الثالث. وإذا كان متعلق علم ما ذكرناه فكذلك معلوم العلم ومدلول الدلالة ومخبر الخبر.

[م 52أ] الجواب:

يقال لهم: ولم لا يحسن الأمر بما ليس بفعل ولا مقدور؟ فإن قالوا: العقل يمنع من ذلك والسمع، تركوا قولهم لأن السمع عندهم لا يمنع من تكليف ما لا يطاق، وعلى أن هذا هو استدلال عقلي لا يصح الرجوع [ل 12أ] فيه إلى السمع. ثم يقال لهم: ولِم لا يجوز أن يكون الحال مقدورة عندكم؟ فإن قالوا: لأن القدرة تتعلق بالإحداث، قيل لهم: ولم قلتم ذلك؟ أليس هو مذهبكم أن القدرة المحدثة لا يحصل بها الإحداث ولا شيء من صفات الفعل، وإنما معنى كون الفعل حسناً لنا هو أن القدرة تتعلق بالفعل كما أن العلم يتعلق بالشيء من غير أن يحصل [الذي علم] به على صفة وإن اختلف تعلقها؟ فما تنكرون أن تتعلق القدرة بالحال فنكون مكتسبين لها أو تتعلق بالذات على الحال فنكون مكتسبين للذات على الحال ويكون هذا معنى اكتسابنا لها؟ فإن قالوا: لو كانت الذات مكتسبة لكانت محدثة، قيل: هذا بناء منكم على أن الكسب الذي معناه تعلق القدرة لا تكون إلا بالحدوث وفيه تتنازعون[4]، وعلى أن ذات العالم في الشاهد محدثة غير أنها ليست محدثة من جهتنا، [ل 12ب]

1 = نسخة م 51أ:15.
2 حقيقة: + אלפאעל (ولعله مشطوب)، ل.
3 يخلو: يخلوا، م.
4 تتنازعون: יתנאזעון، ل.

وليس من شرط المكتسب عندكم أن يكون محدِثاً لما يكتسبه، فهذا [م 52ب] هو الجواب على مذهبهم.

وأما الجواب على مذهبنا فإنه يختلف بحسب مذهبين حكاهما قاضي القضاة في المغني[5]: أحدهما للشيخ[6] أبي عبد الله قال: وأظن أن الشيخ أبا علي أشار إليه، والآخر لغيره. أما طريقة الشيخ أبي عبد الله[7] فهي أن الأمر والإرادة إنما يتعلقان بالمتجدد سواء كان المتجدد صفة وجود أو غيرها من الصفات، فكون العالم عالماً إذا كان متجدداً صح أن نريد تجدده وأن نأمر بتجدده ونمدح على ذلك ونذمّ[8] على تركه.

فإن قالوا: كيف نأمر بما ليس بفعل حادث ونذمّ عليه ونمدح؟ قيل لهم: إنما حسن ذلك في الفعل الحادث لما كان الحدوث يصح وقوعه بنا، وهذا قائم في كل صفة تجددت[9] بنا على سواء[10]، لا فرق بين صفة وبين أخرى إذا كانتا[11] [ل13أ] تتجددان[12] بنا.

فإن قيل: صفة العالم فيما بيّنا واجبة عن العلم، وذلك ينقض حصولها بنا وتعلقها باختيارنا ودواعينا، وما لم يكن متعلقاً[13] بدواعينا وأحوالنا فليس بواقع بنا، فجوابنا[14]: إن حال العلم فيما بيّنا تتعلق بأحوالنا واختيارنا، ولا ينقض ذلك وجوبها عن العلم لأن ما يحصل بنا ضربان: أحدهما يتعلق بنا ويقف على دواعينا من غير واسطة، والآخر يحصل كذلك بواسطة، من ذلك حال العالم، والتعلق بالدواعي ثابت في الضربين جميعاً لأنه إذا كان العلم متعلقاً بنا وعنده [م 53أ] يجب كوننا عالمين فقد صار كوننا عالمين متعلقاً بنا، ويجري ذلك مجرى تعلق السبب بنا، وإن كنا إنما نفعله بواسطة، وهو السبب.

فإن قيل: فإذا جاز عندكم تعلق الأمر بالحال أو بالذات على حال فكيف استدل شيوخكم بحسن أمر الواحد منا بأن يتحرك على أنه يتحرك[15] [ل13ب] لمعنى؟ قيل: إن شيوخنا المتقدمين ما استدلوا قطّ إلا على أن الحركة غير المتحرك، وأفسدوا قول نفاة الأعراض أن الحركة ليست غير الجسم، فقالوا: لا بدّ من تعلق الأمر بشيء إما ذات المتحرك وإما بشيء غيره، وكانوا يعنون بالشيء ما يعنيه[16] أصحابنا بقولهم حال، وقد بيّنا ذلك من مذهبهم في صدر هذا الكتاب. ومن استدل من شيوخنا على إثبات هذه المعاني بهذه الطريقة[17] فإنما يسلكها[18] على الجواب الآخر، وسنذكره. فإذا

---

5 المغني: **אלמעני**، ل.
6 للشيخ: **אלשיך**، ل.
7 الله: + **אשאר אליה ואלאכר לגירה אמא טריקה אלשיך אבי עבד אללה**، ل.
8 ونذمّ: **ונדום**، ل.
9 تجددت: **תגדד**، ل.
10 على سواء: -، ل.
11 كانتا: كانا، ل م.
12 تتجددان: يتحددان، ل.
13 يكن متعلقاً: يتعلق، م.
14 فجوابنا: قيل، م.
15 على أنه يتحرك: مكرر في ل.
16 يعنيه: **יעינה**، ل.
17 هذه المعاني بهذه الطريقة: **אלמעאני בהדה**، ل.

ثبت ذلك فالأمر بأن نعلم[19] إنما هو أمر بأن نحصل[20] أنفسنا على صفة العالمين، فإن أمكننا ذلك ابتداءً لم يلزمنا غيره، وإن لم يمكنّا ذلك إلا بواسطة لزمتنا الواسطة كالأمر بالمسبب والأمر بالصعود إذا لم يتمّ إلا بنصب السُّلم.

فإن قيل: فيجب أن يكون الآمر بأن يعلم آمراً بفعل العلم، ومعلوم [ل 14أ/م 53ب] أن الآمر قد لا يخطر بباله العلم فيكون آمراً به، قيل له: إن أردت بذلك أن الآمر قد أراد من المأمور فعل العلم[21]، فلا نقول[22] ذلك إلا أن يكون الآمر قد علم أن العالم منا لا يكون عالماً إلا لمعنى، وإن أردت بقولك: إنه آمر به، أنه دلالة على وجوبه فنعم، من حيث كان آمراً[23] بما لا يتم إلا بفعل العلم. وليس يمتنع أن يكون دالاً على وجوبه وإن لم يقصده الآمر لأن قصد الدال إنما يعتبر في تسمية الدلالة دلالة، لا[24] في صحة الاستدلال بها على ما لها بها تعلق.

فإن قيل: فإذا كان الأمر دالاً على وجوب العلم على ما ذكرتم فهلا كان الخبر عن كون زيد عالماً هو خبر عن العلم؟ قيل: إن كان كونه عالماً لا يكون إلا بعلم فالخبر عن كونه عالماً هو خبر عن العلم على معنى أنه دال عليه، ولا نطلق الوصف له بأنه خبر عنه إلا إذا كان المخبر [ل 14ب] قد قصد الإخبار به عنه، ولا يلزم إذا أخبرنا أن الله عزّ وجل[25] عالم أن يكون ذلك دالاً على وجود معنى به علم لأن الشرط في كون هذا الخبر دالاً على المعنى غير حاصل. وهذا كما أنا إذا أخبرنا عن أن زيداً[26] عالم فقد أفدنا[27] أنه قد تجدد فيه معنى له كان عالماً لما كان الواحد[28] منا لا يكون عالماً إلا بمعنى متجدد، ولم يلزم أن يكون إخبارنا عن الله سبحانه بأنه عالم يفيد [م 54أ] ذلك. وقد كان المخالفون يسألون[29] أصحابنا في خلق الأفعال فيقولون: كيف تقولون: إن تصرّفنا واقع بحسب تصورنا[30]، وتصوركم[31] ليس بمعلوم لأكثر الناس؟ فكيف أجيب بالجواب المحكي عن الشيخ أبي عبد الله وأرتّبه هذا الترتيب قبل أن رأيته له؟ فهذا هو الجواب على طريقة الشيخ أبي عبد الله.

فأما طريقة غيره فهي أن الإرادة والأمر لا يتعلقون إلا بإحداث الشيء، وبذلك استدلوا على إثبات المعاني. وإنما [ل 15أ] ذكرها شيوخنا المتقدمون حين لم يفصلوا بين الأحوال والأشياء،

---

18 يسلكها: **נסלכהא**، ل.
19 نعلم: **יעלם**، ل.
20 نحصل: **יחצל**، ل.
21 العلم: **אלמעלם**، ل.
22 نقول: **יקול**، ل.
23 آمرا: **אמדא**، ل.
24 لا: -، م.
25 عزّ وجل: -، ل.
26 زيدا: **זיד**: ل.
27 فقد أفدنا: **אפאד**، ل.
28 عالماً لما كان الواحد: إضافة في الهامش، ل؛ الواحد: مكرر في ل.
29 يسألون: **יסלון**، ل.
30 تصورنا: قصودنا، م.
31 وتصوركم: وتصرفكم، م.

واستدلوا بها على أن الحركة غير الجسم، فسلك[32] سبيلَهم في الاستدلال على إثبات المعاني أصحابُنا القائلون بالأحوال، وقرّوا[33] على أن الأمر لا يتعلق إلا بالإحداث دون غيره من الأحوال.

والجواب عن الشبهة على هذه الطريقة من وجهين: أحدهما ذكره في المغني[34]، وهو أن الأمر إذا كان لا يتعلق إلا بحدوث الشيء وجب أن يُعلم أولاً أن العالم عالم لمعنى حتى يحسن منا أن نأمره بأن يعلم، وإلا لم يحسن ذلك منه. وذلك يمنع من حسن الاستدلال بالأمر على المعنى لأنه يجب تقدم العلم به.

ولقائل أن يقول: وكذلك العلم بأنا فاعلون يجب[35] [م 54ب] تقدمه حتى يصح أن يعلم حسن استحقاقنا الذم والمدح وحسن أمرنا بعضنا لبعض، فلا تستدلوا بالذم والمدح والأمر والنهي على أنا فاعلون. فإن قلتم: [ل 15ب] قد تقدم علمنا بحسن الأمر على علمنا بأننا فاعلون، ولهذا يحسن من العامي أمر غيره بالفعل، فصح الاستدلال على أنا فاعلون، قيل لكم: وقد تقدم علمنا بحسن أمرنا غيرنا بأن يعلم، ولهذا يستحسن العامة ذلك، فيجب أن يدل ذلك على إثبات العلم على التفصيل، ويدل على أنا كنا عالمين به في الجملة. وأيضاً، فإن العقلاء كما يستحسنون أمر الإنسان غيره بأن يعلم فإنهم يستحسنون أمره له[36] بأن يتحرك. وقد قال قاضي القضاة: إن هذا الأمر يدل على أنهم يعلمون المعنى ضرورةً في الجملة، فهلا قال: إن حسن الأمر بأن يعلم يدل على أنهم يعلمون علمه ضرورةً على الجملة؟

والطريقة الأخرى في الجواب هي أن يقال: إن حسن الأمر مقصور على الشاهد دون الغائب، فلا يلزمنا أن نعدّي مدلوله إلى حيث لا توجد الدلالة. وللخصم أن يقول: إذا ثبت أن متعلق الأمر في [ل 16أ] الشاهد هو العلم، لا حال العالم، ثبت أنه متعلق الخبر في الشاهد، [م 55أ] فيجب أن يكون هو متعلق الخبر بأن الله سبحانه عالم لأن مخبر[37] الخبر لا يختلف في شاهد ولا غائب. وينبغي في نصرة هذا الجواب أن يقال: إذا ثبت أن الأمر لا يحسن أن يتعلق إلا بإحداث الشيء دون سائر أحواله فإنّ حسن أمرنا لغيرنا بأن يعلم إنما يدل على أن هناك معنى تعلق أمرنا به، ولا يدلّ على نفي الحال، وإن لم يحسن تعلق الأمر بها. ألا ترى أنه لا يدلّ على نفي ذات العالم وجسمه وإن لم يحسن تعلق الأمر بها؟ فإن كان الذي يدلّ على نفي الحال قُبح الأمر بها فيجب أن يدل قبح تعلق الأمر بمجرد الذات على نفيها. وإذا لم يدل على نفي الحال، بل جاز أن يكون للعالم حال صادرة عن العلم، جاز أن يكون الخبر عن كون العالم عالماً هو خبر عن كونه على هذه الحال، لأن الخبر ليس من شرطه أن [ل 16ب] يتعلق بالإحداث. ألا ترى أنه يتعلق بالذات وبالقديم عزّ وجلّ؟ فما أوجب انصراف الأمر إلى العلم غير قائم [م 55ب] في الخبر، فإن أوجبوا ثبوت معنى في الغائب بحسن أمر الله تعالى بأن يعلم وسؤاله ذلك فالبارئ عزّ وجلّ لا يحسن أمره بذلك ولا سؤاله، وإن أوجبوا ذلك، لأنه إذا

32 فسلك: פשכך، ل.
33 وقرّوا: وصاروا، م.
34 المغني: אלמעני، ل.
35 يجب: תחת، ل.
36 له: -، ل.
37 مخبر: بمخبر، ل م.

كان متعلق الأمر في الشاهد بأن يعلم هو معنى كان ذلك متعلق الخبر، ومخبر الخبر لا يختلف في شاهد ولا غائب، فقد بيّنا أن ما أوجب انصراف الأمر في الشاهد إلى العلم غير قائم في الخبر.

وللمخالف أن يقول: إن الظاهر من قولنا لغيرنا: اعلم، إنما هو أمر بأن يعلم، لا أمر بشيء آخر، لأنه ليس في صيغته شيء آخر فجرى[38] مجرى قولنا لغيرنا: اضرب، في أنه يفيد فعل الضرب. فإذا كان أمراً بأن يعلم وقد بيّنا أن الأمر لا يتعلق [ل 17أ] إلا بإحداث شيء فإذاً أن يعلم هو إحداث معنى. فإذا كان أن يعلم هو إحداث معنى[39] فعالم هو إثبات معنى للذات، ولا يدل على حدوث المعنى لأن حدوثه إنما استفيد من لفظة مثبتة[40] للتجدد، وهو الأمر، فإذا زالت زال التجدد. فإذا صح أن فائدة عالم هو إثبات معنى، وكانت الفوائد يستوي[41] فيها الشاهد والغائب، وجب أن يكون هذا هو فائدة كون البارئ سبحانه[42] عالماً، ولا يمكن أن يقال: نصرف[43] قولنا لغيرنا: اعلم، أنه أمر بشيء سوى أن يعلم، لأنه ترك الظاهر[44]، ولا يمكن أن يقال: إن الأمر بأن نعلم[45] هو أمر بأن نكون عالمين وبأن نفعل ما لا يتم ذلك إلا به، وهو العلم، كما أن الأمر بالصعود أمر بما لا يتم الصعود[46] إلا معه، لأن هذا القول لا يمكن أن يقوله مَن يقول: إن الأمر لا يتعلق إلا بالإحداث، فينبغي أن يعدل عن الجواب الأول، وهو المحكي [ل 17ب] عن الشيخ أبي عبد الله. فقد بان أنه لا سبيل للمخالفين إلى العلم بأن فائدة قولنا: عالم، هو العلم وسقط دليلهم.

فإن قالوا: فما فائدة ذلك عندكم؟ قيل: قد اختلف الشيخان أبو علي وأبو هاشم في ذلك، فقال أبو هاشم: إن فائدة قولنا: عالم، أنه على حال لكونه عليها يصح منه الفعل المحكَم على ما تقدم من بيانه، وهذه الفائدة لا تختلف في الشاهد والغائب. فإن قالوا: فدلوا على أن حقيقة العالم أنه على هذه الحال دون أن يكون حقيقة اختصاصه بمعنى، قيل: قد دل أصحابنا على ذلك بما ذكرناه في غير هذا الموضع من أنه لو لم يرجع ذلك إلى حال راجعة إلى الجملة لم يتناف وجود علم وجهل بالشيء الواحد في جزئين من القلب، ولما صح الفعل المحكم باليد لعلم موجود في القلب. وقالوا أيضاً: لو كان العالم من له علم لما علم العالم [ل 18أ] عالماً إلا من علم علمه على جملة أو تفصيل، كما أنه لما كان الأسود من له سواد لم يعلمه أسود إلا من علم سواده إما على جملة وإما على تفصيل. فإن قالوا: ما أنكرتم أنه لا يعلم العالم عالماً إلا من علم علمه على جملة أو تفصيل كما تقولونه[47] في الأسود؟ قيل: إنا نعلم من أنفسنا أنا نعلم الله عالماً وإن لم نعلم[48] معنى قد اختص به، وتعلم العامة غيرها عالماً ولا يخطر لها المعنى بالبال، اللهمّ إلا أن يشيروا بالمعنى إلى كونه عالماً، فهذا لا نأباه، وليس

38 فجرى: יגרי، ل.
39 فإذا كان ... معنى: -، م.
40 مثبتة: מבניה، ل.
41 يستوي: תסתוי، ل.
42 سبحانه: عز وجل، م.
43 نصرف: תצרף، ل.
44 هنا ينقطع المتن في نسخة م.
45 نعلم: יעלם، ل.
46 الصعود: ללצעוד، ل.
47 تقولونه: יקולונה، ل.
48 نعلم: יעלם، ل.

كذلك السواد لأنه نشير[49] به إلى هذه الهيئة، وكل عاقل يتصورها وإنما يشك في كونها ذاتاً وغيراً للجسم.

وحكى قاضي القضاة في المغني[50] عن الشيخ أبي هاشم أنه قال: إن نفاة الأعراض لا يعرفون الأسود أسود، وقال: إنما سموه أسود تلقيباً، وعندي أنه إنما أراد به أنهم لا يعرفونه [ل 18ب] على حقيقة الأسود، أي أنه ذات حلتها ذات هي سواد، لأن هذا هو معنى الأسود عنده. ولهذا قال: سموه أسود على طريق التلقيب، أي لم يثبتوا ذاتاً فيشتقوا[51] منها اسم أسود، ولا يظن بعاقل فضلاً عن الشيخ أبي هاشم أنه يقول: إن العاقل يحس الأسود ولا يعرفه أسود مختصاً بهذه الهيئة المفارقة لهيئة الأبيض. وذكر قاضي القضاة أنه قال أبو هاشم ذلك لأنه كان يرى أن علم الجملة لا يتعلق، وقد أفسد ذلك قاضي القضاة، ثم سأل نفسه فقال: لو علموا ذات السواد على الجملة لما جاز أن يعلموا صفتها على التفصيل. وأجاب عن ذلك بأنه لا يمتنع أن نعلم الصفة مفصلةً ونعلم[52] الذات مجملةً، وإنما الممتنع أن نعلم[53] الصفة ولا نعلم[54] الذات أصلاً.

ولقائل أن يقول: ليس يلزم أبا هاشم على قوله بنفي تعلق علم الجملة أن يكون نفاة [ل 19أ] الأعراض لا تعلم الأسود. أقول: علم الجملة، لأنه لا يمتنع أن يعلم العالم ولا يتعلق علمه كما نقوله[55] في العلم بنفي الثاني، فالذي يشبه أن يكون الشيخ أبو هاشم أراده ما قلناه. فهذه طريقة الشيخ أبي هاشم وأصحابه في فائدة وصف العالم بأنه عالم وفي معلوم العلم بأنه عالم.

وأما الشيخ أبو علي فإنه قال: إن العلم بأن العالم عالم هو علم بما له كان عالماً. فإن كان عالماً بعلم فالعلم بأنه عالم علم به، وإن كان عالماً لذاته فالعلم بها. وكذلك مدلول الدلالة ومخبر الخبر. واعلم أن أبا علي وغيره من شيوخ أصحابنا يوردون لفظ التعليل وهم يعنون الحد والحقيقة، فيقولون: المحدَث كان محدَثاً لأنه وجد بعد أن لم يوجد، وكان الأسود أسود لأن الأسود حلّه. وأما الشيخ أبو هاشم وأصحابه فلم يوردوا ألفاظ التعليل في موضع [ل 19ب] [الحد والحقيقة] وإن كان ربّما مرّ ذلك [على لسانهم]، فيقولون: المتكلم إنما كان متكلماً لأنه فعل الكلام، وهم يعنون به الحقيقة. فعنى أبو علي بقوله: إن العلم بأن العالم عالم هو علم بما له كان عالماً، أي علم بفائدة كونه عالماً. فإن كان عالماً بالعلم، يعني إن كان كونه عالماً هو علمٌ غيره فالعلم علم به. وإن كان عالماً لذاته، يعني إن كان كونه متبيناً غير مفارق للذات، بل ملازم لها، وليس بغير لها لأن هذا هو معنى صفة الذات عنده، فالعلم بأنه عالم هو علم بالذات أو هو علم بالذات على هذا التبين، ونحن نعلم أنه ما كان يذهب إلى أن العلم بأن البارئ عزّ وجلّ عالم هو علم بأنه ذات. فهذا ما ينبغي أن يحمل عليه كلامه عندي، فإن العبارات لم تكن تلخصت قبل الشيخ أبي هاشم وأصحابه، ومتى أخذ كلام أبي علي [على] ظاهره فقد ردّه [ل 20أ] أصحابنا بأن مدلول الدلالة وفائدة الصفة لا تختلف في شاهد ولا غائب لأن فائدة

49 نشير: ישיר، ل.
50 المغني: אלמעני، ل.
51 فيشتقوا: פיסתקו، ل.
52 ونعلم: ותעלם، ل.
53 نعلم: תעלם، ل.
54 نعلم: תעלם، ل.
55 نقوله: יקולה، ل.

الشيء ومعناه هو الشيء، ولأن النظر في الدليل سبب مولّد للعلم، فلا ينبغي أن يختلف ما يولده إذا وقع في دليل واحد على حد واحد. [م 56أ] فلم يجز أن يولد نظرنا في أفعال الله سبحانه[56] المحكَمة العلم بالذات، ويولد نظرنا في أفعالنا المحكَمة العلم بمعنى[57].

وينبغي أن يقال لأبي علي: ليس يخلو إما أن تجعل فائدة قولنا: عالم، واحدة أو غير واحدة، بل تجعله[58] من الألفاظ المشتركة. فإن قال: هي واحدة، قيل: فكيف قلت: فائدته في الشاهد العلم وفي الغائب ذات العالم؟ وإن قال: هي غير واحدة، قيل له: فائدتها في الشاهد قد عقلناها، فأعقلنا فائدتها في الغائب. فإن قال: هي ذاته، قيل: فإذاً الفعل المحكَم يدل على أن من ظهر منه ذات، وهذه الفائدة حاصلة [ل 20ب] لكل شيء، فيجب كون كل شيء عالماً. وأيضاً، فإن الفعل المحكم لا يدل فيما بيّنا على أن من ظهر منه ذات، فيجب أن لا يكون مدلول الدلالة في الغائب. فهذا[59] شرح الجواب عن الشبهة على طريقتي شيخينا أبي علي وأبي هاشم.

ونحن نجيب عنها أيضاً، فنقول للمخالف: قولك: إن حقيقة العالم أن له علماً، أتريد بالعلم المعنى الموجب لكونه عالماً، أم[60] تريد به كونه عالماً ومتبيناً، أو تريد[61] بالعلم معنى ليس هو كونه متبيناً ولا موجباً لكونه متبيناً وتقول[62]: إنه المرجع بكون العالم عالماً؟ [فإن] قال بالأول ناقض لأنه في أول [م 56ب] كلامه قد جعل[63] كونه عالماً هو العلم، وفي الثاني جعل كونه عالماً أمراً سوى العلم يجب عن العلم.

وإن قال بالثاني، قيل له: فقد جعلت حقيقة العالم ومعناه هو كونه عالماً وسميت ذلك علماً، وهذا هو مذهبنا ونحن لا نمتنع[64] من تسمية [ل 38أ] ذلك علماً. فإن قال: أنا وإن أردت بالعلم كونه عالماً فإني أقول: إنه شيء وذات متميزة من ذات العالم، قيل: ما تعني بقولك: ذات وشيء؟ فلا يجد وجهاً يفصل به الذات من الحال إلا أن يكون مما يمكن أن ينفرد العلم بها والتصور لها، فنريه أن ذلك غير ممكن في كون العالم عالماً لأن تصورنا وعلمنا بكونه عالماً قد دخل فيه ذاته وأنها متبينة للشيء الذي هي عالمة به، وهذا يمنع من كون ذلك ذاتاً وشيئاً. فإن قالوا: نعني بقولنا: إن ذلك ذات وشيء، أنه أمر متصور معلوم وإن عُلمت الذات عليه، قيل لهم: فقد أشرتم بقولكم ذات إلى معنى صحيح، ولكنكم أخطأتم في تسمية ذلك ذاتاً لأنه يلزمكم عليه أن يكون كل مفارقة بين شيئين[65] ذاتاً، كالمفارقة بين المحدَث وبين ما ليس بمحدَث. وبعد، فإن ذلك كلام في الأسماء بعد [ل 38ب] الاتفاق في المعاني، فكأنكم وافقتمونا في[66] أن العالم [من هو عالم][67] وأنه ليس هناك معنى سوى كونه عالماً

56 سبحانه: عز وجل، م.
57 بمعنى: بالمعنى، م.
58 تجعله: נגעלה، ل.
59 فهذا: והדא، ل.
60 أم: אמר، ل.
61 تريد: נריד، ل.
62 وتقول: ונקול، ل.
63 جعل: يفعل، م.
64 نمتنع: نمنع، م.
65 شيئين: אלשיין، ل.
66 في: -، ل.

وأن ذلك لا يتميز وينفرد بالعلم، ثم رمتم أن يسمى ذلك ذاتاً، وهذا كلام في الأسماء، وهو [م 57أ] بمعزل من موضع الخلاف في هذه المسألة.

وإن أراد القسم الثالث كان قد قال[68]: إن العالم ليس هو العارف المتبين، وهذا باطل.

شبهة أخرى:

قالوا: معنى العالم في الشاهد هو من له علم، فكذلك[69] يجب أن يكون معناه في الغائب لأن معنى الصفة لا تختلف في شاهد ولا غائب. واستدلوا على أن معنى العالم أن له علماً بأنا نصدق في وصفنا لزيد بأنه عالم، وقد وصف أهل اللغة هذا الوصف بأنه إثبات، فلا[70] يخلو إما أن يكون إثباتاً لذاته أو لحال عليها ذاته أو لمعنى. فلو كان إثباتاً لذاته لكنا إذا قلنا: ليس بعالم، فقد نفينا ذاته، فكان يجب إذا [ل 39أ] صدقنا في هذا القول أن تكون الذات منتفية، والمعلوم خلاف ذلك لأنا نصدق في قولنا: زيد ليس بعالم، ولا تكون ذاته منتفية. وأبطلوا أن يكون[71] إثباتاً لذاته على حال بما سنذكره فيما بعد. قالوا: فيجب كونه إثباتاً لمعنى. قالوا: ولو جاز لقائل أن يقول: إن قولنا: عالم، ليس بإثبات، لجاز لآخر أن يقول: قولنا: موجود، ليس بإثبات. قالوا: فلما كان وصف أهل اللغة القولين جميعاً بأنهما إثبات على حد سواء عُلم أنه حقيقة فيهما، ولهذا يقولون: فلان[72] يثبت الأعراض وفلان يثبت[73] النبوات.

[م 57ب] واعلم أن هذه الشبهة هي الشبهة المتقدمة بعينها، غير أنهم في الشبهة الأولى استدلوا على أن معنى العالم هو أن له علماً بالقسمة من غير رجوع إلى أهل اللغة، وفي هذه الشبهة استدلوا بقول أهل اللغة أن قولنا: عالم، إثبات، ثم قسموا ما ينبئ عنه [ل 39ب] قولنا: عالم، من الإثبات ليتوصلوا بذلك إلى معنى العالم أن[74] له علماً. والجواب الذي ذكرناه عن الشبهة المتقدمة هي جواب عن هذه الشبهة، ثم نجيب بما يخص[75] هذه الشبهة. فنقول: إنكم بنيتم[76] هذه الشبهة على أنكم علمتم أن قولنا: عالم، إثبات لأجل أن أهل اللغة سموه إثباتاً، لا لأنكم علمتم باضطرار أو باستدلال[77] أن فائدة قولنا: عالم، أمر ثابت. فأخبرونا: أتسمية العرب لذلك إثباتاً تسمية لقب أو تسمية مفيدة؟ فإن قالوا: غير مفيدة، قيل لهم: فإذا لم يفد قولنا: إثبات، في قولنا: عالم، أمراً من الأمور، قلتم، فلِم قسمتموه الأقسام[78] المذكورة؟ وإن قالوا: إنها تسمية مفيدة، قيل لهم: فما الذي

67 من هو عالم: -، ل + كلمات لا تقرأ بالهامش.
68 وإن أراد ... قد قال: وإن أردت القسم الثالث كنت قد قلت، م.
69 فكذلك: وكذلك، م.
70 فلا: ولا، م.
71 يكون: -، ل.
72 فلان: פלא، ل.
73 يثبت: תתבת، ل.
74 معنى العالم أن: أن معنى العالم من، م.
75 يخص: נכץ، ل.
76 بنيتم: תבינתם، ل.
77 أو باستدلال: ובאסתדלאל، ل.
78 الأقسام: ללאקסאם، ل.

يفيده قولنا: إثبات، في قولنا: عالم؟ فإن قالوا: يفيد أن قولنا: عالم، دال[79]، وموضوع الأمر ثابت، فلهذا قسمناه إلى [ل 40أ] ذات أو معنى. قيل لهم: فقد صارت تسميتنا لهذه اللفظة بأنها إثبات معناه أنها دالة على أمر ثابت، كما أن تسميتنا للأصنام بأنها آلهة[80] معناه أن فيها معنى [م 58أ] الإلهية، فأخبرونا: أيلزمنا[81] أن نتبع العرب في اعتقادها وتصورها؟ فإن قالوا: لا، قيل لهم: فلا يلزمنا إذاً اتباعهم في اعتقادهم أن قولنا: عالم، يفيد أمراً ثابتاً، وهو معنى كون هذه اللفظة إثباتاً. وإذا لم نتبعهم في ذلك لم يلزمنا اتباعهم في تسمية قولنا: عالم، بأنه إثبات، كما أنا لما لم نتبعهم في ثبوت معنى الإلهية في الأصنام لم نتبعهم في تسميتهم أياها[82] آلهة، وإنما اتبعناهم في تسمية من يستحق العبادة بأنه إله[83] وفي تسمية ما وضع لأمر ثابت بالحقيقة لا بحسب تصور الواضع بأنه إثبات. وإن [ل 40ب] قالوا: يلزمنا اتباع العرب في اعتقادها، قيل لهم: بأي دليل يلزمنا ذلك، أبالعقل أم بالسمع أم وجوب اتباعها[84] معلوم باضطرار؟ وكل ذلك لا يمكنهم ذكره وتصحيحه. وبعد، فإن لزمنا اتباعها في اعتقادها لزم منه اتباعنا أياها في اعتقادها في الأصنام أنها آلهة وغير ذلك من الشرك. فقد بان لك أنهم معولون في هذه الشبهة على اتباع أهل اللغة في الاعتقاد دون العبارة.

فأما المخالف صاحب الكتاب الذي لقبه بالهداية فقد أجهد نفسه في إقامة الدلالة على أن قولنا: عالم، يسمى إثباتاً. وقد أطنب أصحابنا في منازعة المخالفين في كون ذلك مسمى بأنه إثبات، وليس يحتاج [م 58ب] إلى شيء من ذلك لولا محبة أصحابنا للكلام في الشيء من جميع جهاته. وهذا الجواب الذي ذكرناه قد ذكر جملته أصحابنا، وقالوا: [ل 41أ] إنهم يعولون على عبارة، وقد رام هذا المخالف الرد عليهم بما يكفي حكايته ويغني عن الجواب عنه، وأنا أحكيه بألفاظه. قال: فإن قال قائل: ما أنكرتم أنه لا يصح أن يعلم أن القول: عالم، للإثبات وموضوع لإفادة ذلك دون أن يتقدم علم واضع اللغة لإفادة القول بوجوده، ولو لم يعلم وجوده لكان خابطاً[85] في وضع الاسم لإفادة ما لا نعلمه؟ ثم قال في آخر السؤال: فإن لم يعلم ثبوت العلم إلا بأن هذا الوصف إثبات، ولا يعلم أن هذا القول إثبات إلا بعد ثبوت العلم، أدّى إلى أن لا يعلم لا هذا ولا هذا. ثم قال: يقال لهم: إننا لم نستدل على إثبات العالم بالعبارة والتسمية فقط فيلزم شيء مما ذكرتموه، وإنما تعلقنا[86] بالاسم والإثبات في ثبوت علم كل عالم من حيث اتفق المسلمون قاطبة وقلتم معهم: إن وضع اللغة وضع صحيح [ل 41ب] حكمي وإن الله عزّ وجلّ[87] ورسوله قد شهدا بأن ما وضعوه من الأسماء صحيح لما وضعوه، وأنه يجب الاقتداء بهم في ذلك وتصديقهم في إثبات معاني ما وضعوا له من الأسماء، وإن غلطوا في اعتقادهم ثبوت ذلك المعنى في من ليس هو له نحو غلطهم في اعتقاد كون [م 59أ] الأصنام

79 دال: דאך، ل.
80 آلهة: אללאת، ل.
81 أيلزمنا: ילזמנא، ل.
82 أياها: איאה، ل.
83 اله: אלהה، ل.
84 اتباعها: אתבעאהא، ل.
85 خابطاً: حايطاً، ل؛ خاصياً، م.
86 تعلقنا: תעקלנא، ل.
87 عزّ وجلّ: سبحانه، م.

آلهة قادرة على تجديد[88] الإنعام وكشف البلاوي والمضارّ مع الاتفاق على[89] أنهم مصيبون في التسمية للقادر على ذلك بأنه الله. وإذا كان هذا مما قد حصل به الإجماع والتوقيف، وبان بالذي قدمنا أن أهل اللغة قد قالوا: إن القول: عالم ليس بعالم، إثبات ونفي، وأنهم قد وضعوا القول: عالم، وضع القول: ضارب وقاتل وداخل وخارج، وأنه إثبات للعلم والقتل والضرب وموضوع لإفادة ذلك، وكان الله عزّ وجلّ قد أنزل كتابه بلغتهم ووثق وضعهم وأمر بحمل أسمائه وصفاته على موجَب لغتهم والمعلوم من [ل 42أ] تواضعهم، فليس لأحد فيه عليهم اختيار ولا تحكم[90]. وجب بعد هذه الجملة العلم بأن كل من وصفه أهل اللغة ووصفه الله سبحانه[91] ورسوله بأنه عالم فإنما إثباته له كذلك، وفائدة وصفه بذلك[92] إثبات علم. وإذا كان كذلك سقط ما اعترض به السائل وثبت أن أهل اللغة قد تقدم[93] علمهم بثبوت علم لكل عالم، وأنهم سموا قولهم: عالم، إثباتاً لكونه مفيداً لوجود العلم.

يقال له: إنك أبداً تصف كلام خصومك بأنه خبط وتخليط، وحق لمن يتكلم[94] بهذا الكلام أن يظن بالكلام السديد أنه خبط وتخليط. أما قولك أنك لم تعتمد على الأسماء فقط في إثبات العلم وإنما تعلقت بها [م 59ب] لما اتفق المسلمون قاطبة أن وضع اللغة وضع حكمي وأن الله عزّ وجلّ ثم رسوله قد شهدا[95] بأن ما وضعوه من الأسماء صحيح لما وضعوه، فأخبرنا[96] كيف يوصف وضع الاسم للمعنى[97] بأنه [ل 42ب] صحيح أو خطأ مع أن المعنى في نفسه لا يستحق[98] اسماً مخصوصاً حتى إذا وضع له ذلك الاسم كان الواضع له مصيباً، وإن وضع له غيره كان مخطئاً؟ ولهذا لو وضعوا قولهم: سواد، للبياض لما قيل: إنهم قد أصابوا ولا أخطأوا. ومع ذلك فإنا لم نقل قط، ولا ذكرت أنت في سؤالك[99] نفسك عنا أن وضع أهل اللغة باطل، وإنما قلنا: إنه لا يلزمنا اتباعهم في اعتقادهم أن فائدة عالم هو إثبات. وأما قولك: إن الله عزّ وجلّ[100] قد أوجب الاقتداء بهم، إن أردت أنه ألزمنا التخاطب بالعربية فذلك غير صحيح. وإن أردت أنا نفسّر كلامه على لغتهم فذلك[101] لا ننكره ولا نحتاج في ذلك إلى إيجاب من الله سبحانه[102]، بل يكفي في ذلك أن يكون كلامه عربياً فيعلم أنه قد أراد به ما أراده أهل العربية[103] إلا أن يدلنا[104] على خلافه دليل[105]. وأما قولك: إن الله سحبانه قد

88 تجديد: تعديد، م.
89 على: -، ل.
90 تحكم: חכם، ل.
91 سبحانه: عز وجل، م.
92 بذلك: -، ل.
93 تقدم: + מן، ل.
94 يتكلم: تكلم، م.
95 شهدا: شهدوا، م.
96 فأخبرنا: פאכברונא، ل.
97 للمعنى: אלמעני، ل.
98 في نفسه لا يستحق: לא יסתחק פי נפסה، ل.
99 سؤالك: سؤال، م.
100 عزّ وجلّ: سبحانه، م.
101 فذلك: פי דלך، ل.
102 سبحانه: عز وجل، م.
103 أراده أهل العربية: אראדוה، ل.

أوجب [ل 43أ] تصديقهم في إثبات معاني ما وضعوا له الأسماء وإن غلطوا في اعتقادهم بثبوت ذلك المعنى في من ليس له، نحو اعتقادهم كون الأصنام آلهة قادرة على تجديد الإنعام، فإنا نقول لك: هذا الكلام متناقض لأنك حكمت بتصويبهم في إثبات [م 60أ] ما أثبتوه من المعاني، ثم قلت: يجوز أن يخطئوا[106] في اعتقاد ثبوتها في من ليس له[107] تلك المعاني.

فإن قلت: إنما أردت أنهم مصيبون في اعتقاد إثباتها في الجملة، وإن أخطأوا في التفصيل نحو أن يعتقدوا معنى الإثبات في الجملة، وإن أخطأوا في اعتقاد حصول ذلك المعنى[108] في شيء معين، ونحو اعتقادهم وتصورهم معنى الآلهة، وإن أخطأوا في اعتقاد ثبوت ذلك في بعض الأشياء، قيل لك: متى أوجب الله سبحانه[109] علينا تصويب العرب أو العجم[110] في تصور الأشياء في الجملة أو التفصيل وأخبرَنا عن الفرق بين الجملة والتفصيل حتى أوجبتَ [ل 43ب] تصويبهم في الجملة دون التفصيل؟ أوليس قد تصوروا الغول[111] على صفات مخصوصة وعنقاء مُغْرب، ووضعوا لهما هذين الاسمين، ولم يجب ثبوتهما؟ على أنك إذا صوبتَهم في اعتقاد الجملة وجوزتَ خطأهم في ثبوت معنى الجملة في بعض الأشياء فقد لزمك أن تصوبهم في تصورهم معنى الإثبات وأن تجوّز[112] خطأهم في اعتقادهم[113] حصول معنى الإثبات في قولهم: عالم، كما خطّأتَهم في اعتقادهم ثبوت معنى الإلهية في الأصنام.

فأما قولك: إنهم وضعوا قولهم: عالم، وضع القول: ضارب وقاتل، وإنه إثبات [م 60ب] الضرب والقتل، فإنا نقول لك: إن من استدل على أن قولنا: قاتل، إثبات بكلام العرب ليتوصل[114] بذلك إلى ثبوت ضرب فإنا نفسد قوله كما أفسدنا قولك. وأما قولك: فكان الله عزّ وجلّ قد أنزل كلامه بلغتهم ووثّق وضعهم وأمر [ل 44أ] بحمل أسمائه وصفاته بصوب كلامه على موجب لغتهم والمعلوم من تواضعهم، فإنا نقول لك: إنما يقال: وثّق وضعهم، إذا كانوا لو وضعوا الأسماء لغير ما وضعوا له[115] لكانوا قد خانوا. فأما والخيانة لا تظهر[116] في ذلك فما معنى قولك: وثق وضعهم؟ فإن قال: عنيتُ بذلك أنهم إذا تصوروا معنى من المعاني، فوضعوا له أسماء، فذلك المعنى ثابت صحيح، قيل لك: هذا رجوع إلى تصويبهم لا إلى الوضع، وقد بينّا أنه لا دليل على عصمتهم في ذلك، ولو كانوا معصومين فيه على الجملة لما أمكنك أن تقول بعصمتهم فيه على التفصيل. وإذا لم يمكنك ذلك لم

104 يدلنا: يدل، م.
105 دليل: -، ل.
106 يخطئوا: יכטבו، ل.
107 له: -، ل.
108 معنى: -، ل.
109 سبحانه: -، ل.
110 العرب أو العجم: العجم والعرب، م.
111 الغول: אלקול، ل.
112 تجوّز: יגוז، ل.
113 اعتقادهم: اعتقاد، م.
114 ليتوصل: לנתוצל، ل.
115 له: -، ل.
116 تظهر: יטהר، ل.

ينفعك[117] في غير جدل. وقولك: إن الله تعالى[118] أوجب حمل خطابه على لغتهم، فلعمري إنه ينبغي ذلك[119] لأن خطابه عربي، فما[120] في هذا من الدلالة على أن اعتقاداتهم صحيحة؟ وقد كان ينفعك[121] هذا الكلام لو أن الله [ل 44ب] عزّ وجلّ قال: إن وصفي بأني عالم هو إثبات، فكان يلزمنا أن نحمل ذلك على معنى الإثبات عند العرب، [م 61أ] وأنت لم تستدل بذلك ولا[122] يمكنك أن تحكيه عن الله عزّ وجلّ.

فأما قوله: فقد وجب بعد هذه الجملة أن كل من وصفه الله سبحانه[123] بأنه عالم فإنما فائدة وصفه بذلك إثبات علم، فإنا نقول له: إنما يجب ذلك إذا وجب كون هذا الوصف إثباتاً، وقد قلنا في ذلك ما كفى[124]. فقد بان لك أن هذا الكلام الذي حكيناه لا يتصل بعضه ببعض مع ظهور فساده.
ثم قال: فإن قال: أخبروني[125] من أين علم أهل اللغة أن للعالم علماً حتى وضعوا القول: عالم، لإفادة وجود العلم، والقول: ليس بعالم، لإفادة انتفائه؟ يقال لهم[126]: هذا هو القدح في اللغة والرد على الله ورسوله والتعقب لقولهما وخبرهما واللجاج في نصرة الباطل والخروج عن الدين. يقال له: إن كنا [ل 45أ] إذا قلنا للعرب: من أين علمتم أن للعالم علماً حتى وضعتم قولكم: عالم، لإفادته؟ فقد خرجنا[127] من الدين، فإنه يلزمك إذا قلتَ لهم: من أين علمتم ثبوت معنى الإلهية[128] في الصنم؟ أن تكون[129] قد خرجت من الدين وقدحت[130] فيه ورددت على الله ورسوله. ثم قال: وأول ما نقول لكم في ذلك: إنه لا يلزمنا أن نذكر من أين علموا ذلك إذا كان الله سبحانه قد صدقهم في إثبات ما وضعوا الاسم لثبوته. [م 61ب] يقال له: متى صدقهم الله في ذلك؟ وبعد، فإن أردت أنهم قد أصابوا في تصور الإثبات في الجملة فذلك مسلم ولم نعلم[131] ذلك اتباعاً لهم، لكن من حيث تصورناه نحن، وإن أردت أنه صوّبهم في اعتقاد ثبوت ما تصوروه فقد لزمك أن يكون قد صوبهم في اعتقادهم ثبوت ما تصوروه من معنى الإلهية في الأصنام.

ثم قال: فإن قالوا: إن كانوا يعلمون ضرورة وجب [ل 45ب] مشاركتنا لهم، وإن كانوا علموه بدليل فليسوا[132] من أهل الاستدلال[133]، على أنهم إن كانوا[134] علموا ذلك بدليل فاذكروه واستدلوا

117 ينفعك: ינפעל، ل.
118 تعالى: عز وجل، م.
119 ذلك: לך، ل.
120 فما: ממא، ل.
121 ينفعك: ינפעל، ل.
122 ولا: ולם، ل.
123 سبحانه: -، ل.
124 كفى: אכפי، ل.
125 أخبروني: فأخبروني، م.
126 يقال لهم: قيل، م.
127 خرجنا: כרגא، ل.
128 الإلهية: אלאלה، ل.
129 تكون: יכון، ل.
130 وقدحت: وبدعت، م.
131 نعلم: יעלם، ل.
132 فليسوا: פליס، ل.

أنتم به أيضاً على إثبات العلم لكل عالم، يقال[135] لهم: بل قد علموا ذلك بواضح الأدلة، وقد قدمنا منها جملة قبل ذكر هذا الدليل، وقولكم: ليسوا[136] من أهل البحث والنظر كذب منكم لأنهم أجود أذهاناً وأثبت أفهاماً وأحزم آراءً وأشدّ استدراكاً وأدقّ نظراً من كل مدقق من الخُوز وأهل جُبَّى[137] والعسكر[138]، وقد وصفهم الله عزّ وجلّ بذلك، ودلت عليه أمثالهم وأشعارهم ونظمهم ونثرهم وجودة قرائحهم وصحة نحائزهم[139] ووفور عقولهم وأحلامهم[140]، وأنتم بالجهل بما تظنون[141] جهلهم به أولى وأحقّ، فلا وجه لتعليل أنفسكم بتصغير شأنهم والقدح في عقولهم.

يقال له: إنه لا حاجة بنا في هذا الفصل إلا القول بأن [ل 46أ] العرب لم يكونوا من أهل الاستدلال لأنهم لو لم تكن لهم صناعة [م 62أ] إلا النظر والاستدلال لم يلزمنا اتباعهم في الاعتقادات. وأظنك أنك إنما حكيت عنا أنا نقول: إنهم لم يكونوا من أهل النظر، لتظهر[142] فصاحتك في مدحهم ولتتوصل[143] به إلى ثلب شيوخنا الذين لو أنصفتَ نفسك لمدحتَهم لأنهم علّموك وعلّموا شيوخك الكلام في الوفاق والخلاف. ثم يقال له: ليس يخلو أن تكون[144] إنما علمتَ أنهم قد استدلوا على إثبات العلم للعالم بدليل صحيح لأجل أن الله عزّ وجلّ قد عصمهم عن أن يعتقدوا الحق إلا بحجة أو لأجل أنك قد استدللت أنت بأدلة صحيحة على إثبات العلم، فعلمتَ أنهم في اعتقادهم له محقّون أو لأنهم أدقّ أفهاماً من الخوز وأهل جبَّى[145]. فإن قلت بالأول فمعلوم عند كل عاقل أن العرب غير [ل 46ب] معصومين من اعتقاد الباطل ولا من اعتقاد الحق بغير حجة. وإن قلت بالثاني فليس في استدلالك[146] أنت على الحق بالدليل الصحيح ما يقتضي أن يكون غيرك إنما اعتقد الحق به، لأنه ليس يجب إذا سلكت أنت إلى الحق بطريقة أن تكون[147] العرب قد سلكت سبيلك إلا أن تعلم عصمتها، وقد ثبت[148] أن الله عزّ وجلّ ما أخبرنا بعصمتهم من ذلك ولا يقول ذلك عاقل.

133 الاستدلال: אלאסתדלאלהם، ل.
134 كانوا: כאן، ل.
135 يقال: قيل، م.
136 ليسوا: ליסת، ل.
137 الخوز وأهل الجُبَّى: אלכוז וכבי، ل.
138 والعسكر: -، م.
139 نحائزهم: נגאיזהם، ل.
140 وأحلامهم: ואכלאקהם، ل.
141 تظنون: + به، م.
142 لتظهر: ליטהר، ل.
143 ولتتوصل: וליתוצל، ل.
144 تكون: יכון، ل.
145 من الخوز وأهل جُبَّى: מן אלכוז ואהל וכבי، ل.
146 استدلالك: אלאסתדלאל، ل.
147 تكون: יכון، ل.
148 ثبت: بينا، م.

فإن قال: قد دلّني الله عزّ وجلّ على ذلك بما أوجب من حمل خطابه على فوائدهم، قيل له: وما في هذا من[149] الدليل على أنه قد صوّبهم في [م 62ب] اعتقاداتهم[150] وأنهم لا يعتقدون الشيء إلا بحجة؟ أليس إذا وصف الله تعالى[151] نفسه بأنه إله فقد ألزمَنا أن نحمل ذلك على ما تعرفه العرب من معنى الإله، وليس في ذلك دليل على عصمتهم في اعتقادهم ثبوت معنى الإلهية في الأصنام؟ وإن أردت [ل 47أ] القسم الثالث فليس في كون العرب أجود أفهاماً من الناس بأجمعهم فضلاً عن الخوز[152] وأهل جَبَّى[153] ما[154] يدل على أنهم لا يجوز أن يعتقدوا الشيء لشبهة، وإذا[155] لم يمنع من ذلك مانع[156] لم[157] يجز لنا القطع على أنهم قد اعتقدوا ذلك لدليل.

فإن قال: أنا لا أعلم أنهم اعتقدوا ذلك عن دليل، ولكنني أنا[158] قد استدللت على إثبات العلم لكل عالم فعلمته بدليل، قيل له: فاذكره ليصح قولك: إن على إثبات العلم دليلاً. وفي ذلك رجوع إلى دليل آخر وترك اتباعهم. وأما قوله[159]: إنهم أدقّ أفهاماً من أهل جَبَّى[160] والخوز، فإنا نقول له: ليس وإن جاز أن يكونوا أفهم وأذكى من المتكلمين يجب[161] أن يعلموا ما علمه المتكلمون لأن الصنائع غير موقوفة على جودة الأفهام فقط دون التعاطي لاستخراجها الدهر الأطول ووقوع الخوض والمفاوضة فيها عصراً بعد عصر. ولو كان [ل 47ب] ذلك للعرب لنُقل، وهل هذا إلا كقول قائل: إني أعلم أو أجوّز أن يكون في العامة من هو أذكى من المتكلمين فيجب أن يعلم ما علمه المتكلمون، أو يقول: إن العرب أذكى من الأطباء والمهندسين [م 63أ] والحسّاب، فهم لذلك[162] أطبّ من جالينوس وأعرف بالهندسة من إقليدس، وبعلم[163] الهيئة من بطلميوس؟ ثم إنه لما وصف العرب وصفهم بما لا نأباه من الفطنة والحزم، وقال: إنه قد دل على ذلك كلامهم ونثرهم ونظمهم [ونسقهم] وجودة قرائحهم، وهذا هو الذي أراد أن يستدل عليه بنثرهم ونظمهم[164]، وأظنه سها في هذا الموضع لأنه كان غرضه الإسهاب والتفاصح ظناً منه أن كتبه تصير[165] بهذا الكلام وتقوله[166] بقذافنا[167] وأصحّ الأدلة معدودة في عداد كتب شيخنا أبي عثمان رحمه الله[168].

149 من: إضافة في الهامش، ل.
150 اعتقاداتهم: אעתקאדהם، ل.
151 تعالى: سبحانه، م.
152 الخوز: אלגוז، ل.
153 جَبَّى: כבי، ل.
154 ما: ממא، ل.
155 وإذا: إذا، م.
156 مانع: -، ل.
157 لم: ولم، م.
158 أنا: -، م.
159 قوله: קולהם، ل.
160 جَبَّى: כבי، ل.
161 يجب: פיגב، ل.
162 لذلك: + أن يكونوا، م.
163 وبعلم: ויעלם، ل.
164 وجودة ... ونظمهم: إضافة في الهامش، ل.
165 تصير: בציר، ل.

وأما ما ذكره في تضاعيف الكلام من ذكر شيوخنا رحمهم الله[169] بالثلب والغضّ والوقيعة فطريقة له ولسلفه معتادة لا نستحسنها[170] ولا نُغبطه عليها ونشاركه[171] ...

***

166 وتقوله: ויקולה، ل.
167 قذافنا: بقذافنا، ل م.
168 رحمه الله: -، ل.
169 رحمهم الله: -، م.
170 لا نستحسنها: לאסתחסנהא، ل.
171 هنا ينقطع المتن في نُسخة ل وهو مستمر في نُسخة م.

V

[م 84ب] [... ولو كان كل علم بذلك الشيء قدرة] [ل 64أ] لكان العالمان بذلك المعلوم قادرين بقدرتين مثلين، وفي ذلك كون مقدور واحد لقادرين، ويوجب أن يكون كل من علم ذلك الشيء فقد قدر عليه لأن العلة إذا حصلت وجب حصول معلولها لأنها موجبة لمعلولها، ولا [م 85أ] يقف إيجابها على اختيار مختار، ففي حصولها من دون معلولها نقضٍ لإيجابها، وليس في حصول حكمها مع عدمها نقض لإيجابها، وإنما فيه إبطال لكون حكمها مقصوراً عليها، وذلك لا ينقض إيجابها إذا حصلت.

ومما استدلوا به أن قالوا: إنما نعلم أن الشيء لا يكون علة في الحكم إذا حصلت من دونه لعلمنا أن وجودها لا يؤثر في إيجابه، وهذا قائم في العلة إذا حصل الحكم مع عدمها لأنها ليست مؤثرة في الحكم. يقال لهم: أتريدون أن الحكم إذا وجد في بعض المواضع من دون العلة لا تكون العلة مؤثرة في ذلك [ل 64ب] الحكم في ذلك الموضع، أو تريدون أنها لا تكون مؤثرة[1] في الحكم في الموضع الآخر؟ فإن قالوا بالأول قيل لهم: كذلك نقول. وإن قالوا بالثاني قيل لهم: ما معنى قولكم: إنها غير مؤثرة فيه؟ فإن قالوا: معنى ذلك أن الحكم لا يتبعها في ذلك الموضع، قيل لهم: من سلم لكم ذلك؟ [فلا يحصل] غرضكم إلا أن تدلوا على أن الحكم إذا حصل في بعض المواضع من دون العلة لم يجز أن تكون[2] علة فيه في شيء من المواضع. وإن قالوا: معنى قولنا: إنها غير مؤثرة فيه، أنه يجوز وجود جنس ذلك الحكم من دونها، قيل لهم: هذا استدلال بالشيء على نفسه، وكأنكم قلتم: إذا حصل الحكم من دون العلة لم يجز أن تكون علة فيه في شيء من [م 85ب] المواضع لأن الحكم قد حصل من دونها في بعض المواضع.

واستدلوا أيضاً فقالوا: لو جاز إثبات الحكم مع فقد العلة في بعض المواضع لجاز [ل 65أ] إثباته مع علة تخالفها لأنه في الحال قد حصل لا لتلك العلة. يقال لهم: لم زعمتم أنه يلزم على ذلك جواز[3] حصول الحكم عن علة أخرى؟ ثم يقال لهم: إنما لم يجز حصول الحكم عن علة مخالفة لتلك العلة لأن حكم العلة طريق صفة ذاتها، فحصول الحكم عن علة أخرى يقتضي[4] أن تكون[5] مثل تلك العلة، وذلك ينقض كونها مخالفة لها. ثم يقال لهم: أنتم تجيزون[6] حصول حكم العلة عن علة مخالفة لها لأنكم تقولون: إن كون الباريء عزّ وجلّ[7] عالماً بكون زيد في الدار في معنى كوننا عالمين بذلك، وكونه حيا في معنى كوننا أحياء. وقد وجب للباريء سبحانه عن معنيين مخالفين للمعنيين[8] اللذين أوجبا لنا كوننا

1 أنها لا تكون مؤثرة: انه لا يكون مؤثراً، ل م.
2 تكون: יכון، ل.
3 جواز: -، م.
4 يقتضي: תקתצי، ل.
5 تكون: יכון، ل.
6 تجيزون: תחיזון، ل.
7 عزّ وجلّ: سبحانه، م.
8 للمعنيين: للمعنايين، م.

أحياء وعلماء. ثم يقال لهم: أليس صفة العالم بكون زيد في الدار قد تحصل[9] لنا بغير هذا العلم الذي هو الآن فينا؟ أفيلزم[10] [ل 65ب] من ذلك حصول هذه الصفة بعلة تخالفه؟ فإن قالوا: ليس تحصل تلك الصفة بعينها عن علم آخر وإنما يحصل مثلها، قيل لهم: وصفة الباريء عزّ وجلّ بكونه عالماً ليس هي الصفة الموجبة عن العلم لكن مثلها.

شبهة أخرى:

قالوا: لو كان عزّ وجلّ[11] عالماً لذاته لكانت ذاته علماً لأن العلم إنما كان علماً ومتميزاً من غيره لأنه مما يعلم به العالم ويقتضي له أن يكون عالماً. [م 86أ] ألا ترى أن القدرة لما لم يعلم بها العالم لم تكن[12] علماً، وإن شاركت العلم في الوجود والحدوث وكونها عرضاً[13] وفي حلولها في المحل وغير ذلك؟ فعلمنا باشتراكهما في هذه الصفات أنه ليس فيها صفة لها كان العلم علماً إلا ما ذكرناه، وهو حاصل لذات الباريء عزّ وجلّ. ألا ترى أن ذاته بها كان عالماً وهي التي اقتضت له صفة العالم؟ فوجب كونها [ل 66أ] علماً.

والكلام في هذه الشبهة من وجهين: أحدهما على أصولهم، والآخر على أصولنا. أما على أصولهم فيقال لهم: ليس يخلو[14] إما أن تلزمونا[15] أن نسمى ذاته علماً وإما أن نعطيه بعض أحكام العلم وصفاته. فإن أردتم الأول كنتم مقتصرين على عبارة في استدلال عقلي، وبالعبارات لا يتوصل إلى المعاني. ولنا أن نقول لكم[16]: إن العلم إنما سمي علماً لأنه ذات موجبة كون غيرها عالماً إيجاب العلل، وهذا غير ثابت لذات الله عزّ وجلّ. وإن ألزمتمونا أن تكون ذاته على حكم العلم وصفة من صفاته فلا يخلو[17] إما أن تلزمونا أن تكون ذاته مثل بعض علومنا أو مثل علم لو كان له أوجب[18] أن يحصل له حكم علمنا نحو الحدوث واستحالة كونه عالماً واستحالة إيجابه لذاته أن يكون عالماً ووجوب قيامه [ل 66ب] بالغير. فإن أردتم إلزامنا كونه مثلاً لعلمنا لم يصح[19] لكم لأن عندكم أن علم الباريء سبحانه[20] ليس بمثل لعلمنا وإن اشتركا في التعلق بالشيء الواحد على أخصّ ما يمكن وإن أوجبا صفتين مثلين، [م 86ب] وجوزتم أن ينفرد علم الباريء عزّ وجلّ بالتعلق بمعلومات أخر وبالقدم وإن استحال ذلك على علومنا. وكذلك حياة الباريء عندكم وحياتنا مختلفتان[21] وإن أوجبتا صفتين مثلين، ويجب لحياته القدم دون حياتنا. فما تنكرون أن تكون ذات الباريء سبحانه مخالفة لعلومنا وإن

9 تحصل: יחצל، ل.
10 أفيلزم: פילזם، ل.
11 عزّ وجلّ: -، ل.
12 تكن: יכן، ل.
13 عرضاً: גרצא، ل.
14 يخلو: يخلوا، م.
15 تلزمونا: ילזמונא، ل.
16 لكم: -، ل.
17 يخلو: يخلوا، م.
18 أوجب: או، ل.
19 لم يصح: لما صح، م.
20 سبحانه: عز وجل، م.
21 مختلفتان: מכתלפאן، ل.

أوجبا صفتين مثلين؟ بل القول بذلك أولى من العلمين لأن العلمين قد أوجبا لغيرهما حكمين مثلين ولم يكونا[22] عندكم مثلين، وذات البارئ سبحانه[23] لم توجب لغيرها كونه عالماً وذات العلم قد أوجبت لغيرها كونه عالماً، فهما [ل 67أ] بالاختلاف أولى من العلمين.

فإن قالوا: يلزمكم أن يكون محدَثاً كعلومنا، قيل لهم: إن ذلك لا يصح أن تقولوه لأنكم تقولون: إن علم البارئ سبحانه وعلمنا قد اشتركا في إيجاب كون العالم عالماً بالشيء الواحد على أخصّ ما يمكن[24]، وأحدهما قديم والآخر محدث.

فإن قالوا: يلزمكم أن يستحيل كون ذاته عالمة قادرة بأن نقول لكم: لو كان تعالى[25] في ذاته على صفة تقتضي كون العالم[26] عالماً لما اقتضته لذاته، وإنما كانت تقتضيه لذات أخرى كالعلم، قيل لهم: إنما يلزمنا أن يشارك[27] البارئ عزّ وجلّ[28] العلم[29] في هذه الاستحالة إذا اشتركا فيما اقتضاها، فما المقتضي لها؟ فإن قالوا: المقتضي لذلك في علمنا هو ما عليه العلم[30] في ذاته، قيل لهم: فيجب أن تبينوا أن ذات البارئ سبحانه مثل[31] لعلمنا حتى يلزم اشتراكهما في [ل 67ب] هذه الاستحالة، وقد بيّنا أنه لا يمكنكم ذلك. وإن قالوا: المحيل لذلك في علومنا هو كونها [م 87أ] علوماً لأن العلوم على اختلافها قد اشتركت في ذلك، قيل لهم: كونها علوماً هو إشارة إلى أمور مختلفة ليس تنظمها صفة واحدة فتعلل[32] بها، وإنما يمكن الرجوع بذلك إلى ما عليه علم علم من الصفة الذاتية المخالفة لصفة العلم الآخر، وليس يمكنكم على أصولكم أن تبينوا أن ذات البارئ سبحانه على صفة من تلك الصفات لما بيّناه من أنه لا سبيل لكم إلى العلم بأن البارئ مثل[33] لعلومنا وحاصل[34] على مثل صفة ذواتها.

وأيضاً، فلو ساغ مثل هذا التعليل لساغ أن يقال لكم: إن علمنا إنما لم يتعلق بأكثر من معلوم واحد لأنه علم، فيحال تعلق علم البارئ سبحانه بأكثر من معلوم واحد وأن [ل 68أ] يقال: إن قدرته[35] سبحانه[36] لا يُفعل بها الأجسام لأن قدرنا إنما لم يصح[37] أن يُفعل بها ذلك لكونها قدراً وأنها

22 يكونا: يكن، م.
23 سبحانه: -، ل.
24 يمكن: יכן، ל.
25 تعالى: عز وجل، م.
26 في ذاته ... كون العالم: إضافة في الهامش، م.
27 يشارك: נשארך، ل.
28 عزّ وجلّ: سبحانه، م.
29 العلم: ללעלם، ل.
30 العلم: ללעלם، ل.
31 مثل: مثلا، ل م.
32 فتعلل: פנעלל، ل.
33 مثل: مثلا، ل م.
34 وحاصل: وحاصلاً، ل م.
35 قدرته: קדרה، ل.
36 سبحانه: عز وجل، م.
37 يصح: תצח، ل.

إنما يجب[38] إعمال محلها في الفعل لكونها قدراً. فإن قال: يبطل عندي أن يكون العلم إنما لم يتعلق بأكثر من معلوم واحد لأنه علم لأن العلة يجب انعكاسها، وليس تنعكس هذه العلة لأن إرادتنا لا تتعلق بأكثر من مراد واحد وكذلك ظننا، قيل له: فأحل[39] أن تعلل[40] استحالة كون العالم عالماً بكونه علماً لأن القدرة يستحيل[41] كونها عالمة، وكذلك سائر الأعراض، وهذا هو العكس على التحقيق لأنا أريناك الحكم نفسه من دون العلة وأنت لم ترنا ذلك الحكم بعينه، بل أريتنا حكماً آخر، وهو تعلق الإرادة والظن، ومعلوم أن تعلقهما مخالف لتعلق العلم.

فإن [ل 68ب] قالوا: قد علمنا أن [م 87ب] ما يوجب حكماً من الأحكام لا يجوز أن يحصل[42] له ذلك الحكم، كالعلم لا يحصل له أن يكون عالماً، قيل لهم: لم زعمتم أن هذه القضية مطلقة في كل شيء؟ هذا مع أنها منتقضة بالعلوم والقدرة، وجميع الذوات المتعلقة فإنها لذواتها[43] تقتضي التعلق بما تتعلق[44] به. وهذا الحكم يحصل لها ولا يحصل لغيرها، وكذلك ذات القديم سبحانه تقتضي كونه قديماً، وهذا الحكم يحصل لها دون غيرها. فإن قالوا: إنما أردنا أن ما يوجب لذاته حكماً لغيره لا يجوز أن يحصل له ذلك الحكم، قيل لهم: هذا مسلم، وليس بحاصل في مسألتنا لأن ذات البارئ سبحانه لا توجب لغيرها أن يكون عالماً.

فإن قالوا: يلزمكم لو[45] كانت ذاته تقتضي كون العالم عالماً أن يكون مثلاً لعلم لو كان له حتى يستحيل أن يعلم المعلومات [ل 69أ] كما يستحيل ذلك في علم لو كان له، قيل لهم: إن لم تبنوا استحالة ذلك على كونه مثلاً لذلك العلم فيجب أن تذكروا الوجه الذي له استحال ذلك في العلم وتوجدوناه فيما اختلفنا فيه، وقد تقدم القول عليكم في ذلك. وإن بنيتموه على تماثلهما فقد بيّنا أنه[46] لا سبيل لكم إلى أن تعلموا كونه مثلاً للعلم لاشتراكهما في إيجاب كون العالم عالماً لأنكم تشرطون في التماثل أن يشترك الشيئان في كل الصفات الذاتية وتجوّزون أن يشترك المختلفان في بعض الصفات الذاتية، فإن قيل: لو كان للبارئ علم لكان مثلاً لذاته لأنه يكون مشاركاً له في جميع الأمور الذاتية، قيل: يكفي في تباينهما أن يكون أحدهما [م 88أ] يصح كونه عالماً قادراً، والآخر يستحيل ذلك فيه، كما قلتم: يكفي في تباين حياته وحياتنا أن يجب [ل 69ب] لأحدهما من القدم ما يستحيل على الآخر[47].

38 يجب: תגב، ل.
39 فأحل: פאגל، ل.
40 تعلل: יעלל، ل.
41 يستحيل: תסתחיל، ل.
42 يحصل: תחצל، ل.
43 لذواتها: לדאתהא، ل.
44 تتعلق: יתעלק، ل.
45 لو: אן، ل.
46 أنه: أن، م.
47 الآخر: אלאכרי، ل.

ويقال لمن أثبت منهم الباقي منا باقياً ببقاء: أتقول[48]: إن القديم عزّ وجلّ باق[49] ببقاء أم لذاته كان باقياً؟ فإن قال: لذاته كان باقياً، لزمه أن تكون[50] ذاته بقاء وأن يستحيل كونها باقية كما يستحيل ذلك في بقاء الواحد منا، وأن يبطل اقتضاء كون الباقي منا باقياً لبقاء[51] وأن يجب كون كل باق باقياً لنفسه وأن ينقض ذلك كون البقاء في الشاهد علة لكون الباقي باقياً، وفي ذلك نقض هذه الشّبهة[52] كلها. وإن[53] قالوا: القديم إنما كان باقياً ببقاء، قيل لهم: فبقاؤه باق لذاته أم ببقاء؟ فإن قالوا: لذاته، لزمهم انتقاض شبهتهم[54] كلها إلا قولهم: لو كان عالماً بعلم لكان ذاته علماً، ولزمهم أن يستحيل كون البقاء باقياً. وإن قالوا: البقاء [ل 70 أ] يبقى ببقاء آخر، سئلوا[55] عن ذلك البقاء بماذا كان باقياً؟ فإن قالوا: ببقاء آخر، أدى إلى ما لا نهاية له. فإن قالوا: يبقى ببقاء القديم عزّ وجلّ، قيل لهم: وكل واحد منهما باق[56] بالآخر لأن وجود أحدهما في الثاني موجب[57] لوجود الآخر في الثاني [ووجود الآخر في الثاني] موجب[58] لوجود الأول في الثاني، وفي ذلك حاجة وجود كل واحد منهما في الثاني إلى وجود نفسه. وأيضاً، فإذا كان بقاء بقاء القديم عزّ وجلّ قائماً بذاته كما أن بقاءه قائم بذاته وكونها باقية يصح، فلم كانت بأن تبقى بأحدهما بأولى [م 88ب] من أن تبقى[59] بالآخر ولم صارت صفاته بأن تبقى ببقائه بأولى من أن تبقى[60] ببقاء بقائه؟

وقد ذكر هذا المخالف في كتابه أن بقاء القديم سبحانه باق ببقاء، وكل واحد منهما قائم بذاته عزّ وجلّ، فقال: إن جاز أن يبقى بقاؤه [ل 70ب] بما ليس هو قائماً به فلم لا يجوز أن يريد عزّ وجلّ بإرادة غير قائمة به؟ وأجاب عن ذلك بأن ذات الله سبحانه[61] وإن لم تكن ذات بقائه[62] فليست غيراً له، فصح أن يبقى بقاؤه بما قام بها، وكذلك جميع صفاته. فيقال له: فكذلك لا محل ليس هو غير الله سبحانه لأنه ليس بذات فيوصف بأنه غيره، فجوّزوا أن يكون مريداً بإرادة لا في محل. وأيضاً، فإنما لم يكن الباري سبحانه وبقاؤه غيرين لأنه يستحيل وجود أحدهما مع عدم الآخر، ومعلوم أنه إنما يستحيل وجود الباري مع عدم البقاء لأن بقاء البقاء يقوم بذات الباري فيوجب استمرار وجود بقائه. فلهذا لم يكونا غيرين، فلا يصح أن يجعل ذلك تابعاً لكونهما غيرين. وكذلك إنما لم يصح عدم الباري مع بقاء البقاء لأنه إذا عدم استحال أن [ل 71أ] يقوم به بقاء بقائه.

48 أتقول: יקול، ل.
49 باق: באקיא، ل.
50 تكوّن: יכון، ل.
51 لبقاء: ללבקא، ل؛ ببقاء، م.
52 هذه الشبهة: אלשבה، ل.
53 وإن: فإن، م.
54 شبهتهم: שבההם، ل.
55 سئلوا: יסלו، ل.
56 باق: באקיא، ل.
57 موجب: מוגבא، ل.
58 موجب: موجباً، ل م.
59 تبقى: יבקי، ل.
60 تبقى: יבקי، ل.
61 سبحانه: عز وجل، م.
62 بقائه: בקאוה، ل.

فأما الكلام على الشبهة على أصول أصحابنا وهو أن قولهم: إنّ تماثل الموجَب يدل على تماثل الموجِب، لا يصح إطلاقه، بل الصحيح أن يقال: إنّ تماثل الموجَب على طريقة واحدة وحدّ واحد يقتضي تماثل الموجِب. ألا ترى أن الشيئين لا يجب أن يتماثلا وإن تعلقا[63] تعلق العلوم بالشيء الواحد على وجه واحد إذا تعلق أحدهما به في وقت وتعلق الآخر به في وقت آخر لما كان هذا الاختلاف [م 89أ] ينبئ عن أن صفة أحدهما لو كانت كصفة الآخر ما اختلفت كيفية هذا التعلق؟ وكذلك أيضاً لا يجب تماثل القدرة والإرادة، وإن تعلقا بالشيء الواحد على جهة الحدوث، لما اختلف التعلقان، وكذلك[64] إيجاب الذات المختصة بصفة لصفة أخرى لتلك الذات يستحيل أن توجبها[65] لغيرها مباين لإيجابها [ل 71ب] الصفة[66] لغيرها مع استحالة إيجابها لنفسها. وإذا كان هذا تبايناً[67] في نفس الإيجاب للصفة، كما أن تعلق الإرادة مباين لتعلق القدرة، لم يجب أن تتفق[68] صفتا ذاتيهما إذ لا فرق بين تباين الإيجابين وتباين التعلقين لأن التعلقين حكمان واجبان عن الذات أيضاً. فإذا اعتبرنا في التماثل الاتفاق[69] في كيفية التعلق وجب أن نعتبر[70] فيه الاتفاق في كيفية الإيجاب. ويفارق ذلك ما يقوله الخصم من أن علم الباري سبحانه إذا تعلق بمعلوم لم يتعلق علمنا به أثّر ذلك في مماثلته له، وإن اتفقا في التعلق بمعلوم آخر على أخصّ ما يمكن تماثلاً[71]، لأن تعلقه بمعلوم آخر حكم منفصل عن تعلقهما بما تعلقا به، ليس بكيفية له، فأمكن أن يقال: لولا تماثلهما لم يصدر عنهما حكم واحد متماثل[72] لا[73] ...

***

63 تعلقا: יעלקא، ل.
64 وكذلك: פכדלך، ل.
65 توجبها: יוגבהא، ل.
66 الصفة: إضافة في الهامش، م.
67 تبايناً: بنانا، ل م.
68 تتفق: יתפק، ل.
69 الاتفاق: ללאתפאק، ل.
70 نعتبر: יעתבר، ل.
71 تماثلا: -، ل.
72 متماثل: מתמאתלא، ل.
73 هنا ينقطع المتن في نسخة ل وهو مستمر في نسخة م.

VI

[م 123ب] ... إن قيل: أليس اختصاص الله بالصفة التي هو عليها يقتضي كون العالم عالماً بمعلومه واختصاص البارئ عزّ وجلّ بصفته [ل1أ] الذاتية قد اقتضى كونه عالماً بذات المعلوم بعينه على ذلك الحد؟ فقولوا: إن صفة العلم مثل صفة ذات البارئ عزّ وجلّ إذ موجبهما واحد، وفي ذلك تماثل ذات البارئ عزّ وجلّ لعلمنا حتى إذا وجب عن صفة ذاته صفة أو حكم وجب أن يجب عن صفة ذات العلم مثل ذلك.

الجواب:

إن اختصاص ذات البارئ سبحانه بالصفة يقتضي أن يكون هو عالماً، واختصاص العلم بالصفة [م 124أ] الذاتية يقتضي أن يكون الغير عالماً، وكيفية[1] الإيجاب للحكم الواحد مختلف، فجرى مجرى أن يكون أحد العلمين متعلقاً بالشيء على وجه على طريقة الجملة والآخر على طريقة التفصيل في أنه لما اختلفت[2] كيفية التعلق لم تجب[3] المماثلة والمساواة. وكيف يجب ذلك والأمر الذي به يقع المماثلة، وهو الإيجاب أو التعلق، قد اختلفت كيفيته [في الموضعين]؟ ويلزم على ما ذكرنا[4] أن [ل 1ب] يتماثل العلمان اللذان أحدهما علم بحدوث الشيء والآخر علم ببقائه لأنهما لم يتعلقا بالشيء الواحد على وجه واحد، إذ وجه البقاء ليس هو بعينه الحدوث إذ كان البقاء كيفية في الوجود مخالفة لكيفية الوجود التي هي الحدوث، وعلى أنا إذا حصّلنا الكلام علمنا أن الإنسان إنما يعلم حدوث الشيء بعلمين: أحدهما متعلق بوجوده، والآخر متعلق بعدمه قبل وجوده إذ كان هذا هو[5] معنى الحدوث، وإذا علم أن الشيء باق فإنما يعلمه بعلمين: أحدهما يتعلق بوجوده الآن والآخر يتعلق بأنه لم يتجدد وجوده الآن[6]، وهذا هو علم بوجوده من قبل بلا فصل. فالعلم بأن الشيء كان معدوماً من قبل والاعتقاد لكونه موجوداً من قبل ليس هما [م 124ب] اعتقادين متعلقين بوجه واحد، إذ العدم والوجود ليسا وجهاً واحداً، والعلم المتعلق بوجوده [ل 2أ] الآن والاعتقاد المتعلق بوجوده الآن هما متعلقان بوجه واحد، فهما مثلان وإنما الاختلاف واقع بين اعتقادي وجوده وعدمه من قبل.

ومما استُدل به على أن العلمين إذا تعلقا بالشيء الواحد على أخصّ ما يمكن تماثلا هو أنهما إذا كانا كذلك انتفيا بضدّ واحد مع أنهما غير ضدّين، وكل شيئين غير ضدّين انتفيا بضدّ واحد فهما مثلان لأنهما لو كانا مختلفين لكان كل واحد منهما قد خلفه الضدّ الذي نفاهما على المحل أو على الجملة ولا يتصور أن يكون المختلفان كالسواد والحموضة يخلف كل واحد منهما البياض، ولأن البياض لا ينفي السواد والحموضة وينفي السوادين ولا فرق بين الأمرين إلا أن السواد والحلاوة

1 وكيفية: وكيفيته، ل م.
2 اختلفت: אכתלף، ل.
3 تجب: יגב، ل.
4 ذكرنا: ذكرناه، م.
5 هو: -، م.
6 الآن: -، م.

مختلفان غير ضدّين، وليس كذلك السوادان. ولأنه لو نفى الشيء الواحد الخلافين لم يكن بعض الأشياء [ل 2ب] المختلفة بذلك أولى من بعض، وفي ذلك انتفاء كل خلافين بضدّ واحد، وهذا هو عكس الدليل الثاني. فإذا ثبت ذلك وكان علم الله سبحانه[7] لو فرضناه في مثل علومنا وطرى عليهما الجهل بذلك المعلوم على ذلك الوجه لكان إما أن لا ينتفيا فيجتمع الجهل والعلم معاً [م 125أ] أو أن ينتفي أحدهما دون الآخر فيؤدّي إلى ذلك أيضاً أو ينفيهما فيقتضي تماثلهما. وليس يعترض ذلك بأن يقال: لو اجتمعا في محل واحد لكان قد تكامل شرائط تماثلهما، وليس كذلك إذا لم يحلا محلاً واحداً، لما قلناه من أن تغاير ما يقوم[8] به الشيء لا يؤثر في مخالفته لما يخالفه.

ولقائل أن يقول: إن الشيئين إذا انتفيا بشيء واحد فيجب أن يكونا متفقين في أمر ذاتي وبه يعاكسان[9] ضدّهما، فمن أين أنه يجب كونهما على صفتين مثلين للذات؟ بل ما تنكرون أن يكون هذان [ل 3أ] العلمان لما اشتركا في التعلق بالشيء الواحد على أخصّ ما يمكن نفاهما الجهل لأن له من التعلق ما يعاكس تعلقهما، والتنافي بينهما يكون من هذه الجهة[10]؟ فإذا زال تعلقهما زال الوجود وبزواله تزول[11] صفة ذاتهما[12]. فإن قلنا: إنما وجب تماثل صفتي العلمين لأنه إذا اشترك العلمان في هذا الحكم الذي استحال أن تكون الصفة الموجبة له إلا صفة واحدة كنا قد استدللنا على تماثل هذين العلمين بتعلقهما المخصوص الذاتي مع أنه يجب كون الصفة الموجبة لهذا التعلق واحدة، فلا نحتاج[13] إلى ذكر [م 125ب] انتفائهما بالضدّ، وفي ذلك الرجوع إلى الطريقة الأولى، اللهم إلا أن نستدل بالانتفاء بالضدّ الواحد على أن التعلق حكم ذاتي فنكون[14] قد استدللنا بذلك على أصل ومقدمة[15] من مقدمات الطريقة الأولى، وذلك أنا في الطريقة الأولى استدللنا [ل 3ب] على أن تعلق العلم يقتضي[16] التماثل بشيئين، أحدهما أن العلمين المشتركين في ذلك التعلق ينتفيان بضدّ واحد، وإن قلنا: إن هذين العلمين إذا انتفيا بضدّ واحد وجب أن تكون[17] صفتا ذاتيهما متفقتين لأن التنافي إنما يحصل بين[18] صفات ذوات الأضداد، قيل لنا: ما تنكرون أن يكون التنافي إنما يثبت بين العلم وبين الجهل من حيث تعاكس تعلقهما؟ ألا ترى أن تنافيهما إنما يظهر من هذه الجهة؟ فصح أن الاستدلال بالانتفاء بالضدّ على هذا الوجه إنما هو استدلال على مقدمة من مقدمات الدليل الأول.

7 سبحانه: عز وجل، م.
8 يقوم: יקדם، ل.
9 يعاكسان: תעאכסאן، ل.
10 من هذه الجهة: ينبغي أن يقتضي ذلك في الطفل، م.
11 تزول: תזל، ل.
12 ذاتهما: ذواتهما، م.
13 نحتاج: יחתאג، ل.
14 فنكون: פיכון، ل.
15 ومقدمة: تقدمت، م.
16 يقتضي: יקתצי יוגב، ل.
17 تكون: יכון، ل.
18 بين: به، م.

ويمكن أن نرتب[19] الاستدلال على وجه آخر، فنقول: قد ثبت أن هذين العلمين ينتفيان بالجهل الواحد فلا يجوز أن يكونا مختلفين على الإطلاق[20] ولا يجوز أن يكونا مختلفين في صفة ذاتهما ومتفقين في حكم ذاتي لأنه يوجب [ل 4أ] أن ينتفيا من وجه دون وجه، وهذا إذا ذكر دليل مبتدأ[21]، إلا أنا قد [م 126أ] بيّنّا[22] عند الكلام في أن السواد سواد[23] بالفاعل أنه[24] لا يلزم أن ينتفي الشيء من وجه دون وجه.

ومما استُدل به على أن العلمين المتعلقين هذا التعلق المخصوص مثلان هو أنهما يوجبان صفتين مثلين إذ لو كانا مختلفين لكان إلى اختلافهما طريق ولا طريق إلى إيجابهما صفتين مختلفتين، فلما كانا يوجبان صفتين غير مختلفتين علمنا تماثلهما[25]. والمستدل بهذه الدلالة إن كان يرى[26] أن تعلق العلمين هو أمر سوى إيجابهما لهاتين الحالتين، وهو قول أصحابنا، لم يصح له الاستدلال لأنه يقال له: ما تنكر أن يكون العلمان وإن اشتركا في هذا الإيجاب فأحدهما على صفة لمكانها يحصل هذا الإيجاب ويكون قديماً أو يوجب صفة أخرى وتعلّقاً آخر بمعلوم آخر، وليس كذلك صفة [ل 4ب] العلم الآخر فلذلك افترقا؟ فإن أفسدنا ذلك بأن الحكمين إذا تماثلا وجب تماثل الصفتين الموجبتين لهما أمكننا ذكر ذلك عند علمنا باشتراكهما في التعلق المخصوص وأنه ذاتي ولا نحتاج[27] أن نضم[28] إلى ذلك كونهما موجبين لحالين مثلين، فلا فائدة إذاً في هذه الزيادة.

[م 126ب] وإن كان المستدل بذلك يرى أن تعلق العلمين هو إيجاب الحالة للعلم لم يصح الاستدلال من وجه وصح على وجه آخر. أما الوجه الذي لا يصح منه فهو أن يقال: إن العلمين إذا تعلقا بالشيء الواحد على أخصّ ما يمكن وجب أن يكونا مثلين لأنهما يوجبان حالين مثلين، وهو الذي يذكره أصحابنا، [فما عنوا] بإيجابهما للحالين المثلين سوى تعلقهما. والوجه الذي يصح عليه الاستدلال هو أن يقال: إن العلمين المتعلقين بالشيء الواحد على أخصّ ما يمكن مثلان لأن معنى تعلقهما على أخص ما يمكن هو إيجابهما حالين متعلقين على أخص ما يمكن، [ل 5أ] وإذا اشتركا في هذا الإيجاب كانا مثلين، وينصر ذلك ما[29] تقدم. ولنا أن لا[30] نذكر هذا التعلق، بل نقول: لو كان الباري سبحانه[31] يعلم بمعنى لكان ذلك المعنى قد أوجب له من الصفة مثل ما يوجبه[32] علمنا لنا، وفي

19 نرتب: ירתב، ل.
20 الإطلاق: אל אלאטלאק، ل.
21 مبتدأ: מתבדא، ل.
22 بينا: ذكرنا، م.
23 سواد: סואדא، ل.
24 أنه: לאנה، ل.
25 تماثلهما: תמא תמאתלהמא، ل.
26 يرى: ירד، ل.
27 نحتاج: תחתאג، ل.
28 نضم: ינצם، ل.
29 ما: بما، م.
30 لا: -، ل.
31 سبحانه: عز وجل، م.
32 يوجبه: תוגבה، ل.

ذلك تماثلهما، إلا أن هذا أيضاً هو رجوع إلى الطريقة الأولى لأنه إن كان التعلق هو إيجاب حالة متعلقة فما فارقنا الدلالة الأولى إلا بتغيير عبارة. وقد استدل قاضي القضاة على أن العلمين المتعلقين بالشيء الواحد على أخصّ ما يمكن مثلان بأن قال: لو كانا مختلفين لكان إلى اختلافهما طريق، إما الوجدان أو [م 127أ] طريق يتوصل به إلى ذلك من حكم ينبئ عن اختلافهما أو غير ذلك، وليس العلمان مدركين ولا يعلم باضطرار اختلافهما ولا لهما حكم يختلفان به لأن حكمهما هو التعلق بالشيء الواحد على أخص ما يمكن وقد اشتركا في ذلك.

[ل 5ب] ولقائل أن يقول: ما أنكرتم أن أحدهما يوجب من حال العالم[33] ما لا يوجبه الآخر ويتعلق بما لا يتعلق به الآخر أو يوجب الوجود لم يزل دون صفة الآخر؟ فلا بدّ عند ذلك من أن نبين أنهما إذا اشتركا في هذا التعلق المخصوص فلا بدّ من أن يشتركا في صفتهما الذاتية فنرجع[34] إلى الدلالة الأولى ويصير تقدير الاستدلال أن يقال: إن اشتراك العلمين في هذا التعلق يقتضي اشتراكهما في صفة ذاتهما، وكل ما يجب لأحدهما يجب للآخر، فلا وجه يقتضي اختلافهما، ولو اختلفا لكان لاختلافهما[35] طريق ولا طريق إلى ذلك مع تساويهما في كل أمر ذاتي.

دليل آخر:

لو علم عزّ وجلّ بمعنى لم يخل من أن يكون المعنى الذي به يعلم واحداً أو أكثر، فإن كان أكثر من واحد لم يخل إما أن يكون متناهي العدد أو غير متناهي العدد. فإن كان واحداً أو أكثر من واحد [م 127ب] متناهي العدد [ل 6أ] لم يخل إما أن يعلم بذلك كل المعلومات أو لا يعلم كلها، وكل هذه الأقسام باطل، فما[36] أدّى إليها باطل. أما وجود علوم بلا نهاية فقد[37] أفسده[38] أصحابنا فقالوا: لو كان ما لا نهاية له موجوداً لكان الوجود قد حصره وما حصره الوجود متناهٍ. فقالوا: إنّ حصول[39] الوجود علة في صحة الزيادة والنقصان، وصحة الزيادة والنقصان تقتضي التناهي، وبينوا أن حصر الوجود علة في صحة الزيادة، فقالوا: إنا نعلم باضطرار[40] أنا نضم جسماً[41] إلى جسم وأنه بذلك[42] يزيد آخر الجملة، فنعلم أنها متناهية لأن الزيادة إنما تصح على ما قد انتهى إلى غاية، والعلة التي لها صحت الزيادة على الجسم هي حصر الوجود لأجزائه[43]. ألا ترى أن عند علمنا بحصر الوجود لذلك نعلم صحة الزيادة عليها كما أن عند علمنا بكون [العالم عالماً علمنا صحة علمه]؟ فعلمنا أن العلة في ذلك هي ما ذكرناه. فإذا كان الوجود قد [ل 6ب] حصر هذه العلوم وجبت[44]

33 العالم: אלעלם، ل.
34 فنرجع: פירגע، ل.
35 لاختلافهما: אכתלאפהמא، ل.
36 فما: ממא، ل.
37 فقد: פקד + פק (وهو مشطوب)، ل.
38 أفسده: אפסד، ل.
39 حصول: حصر، م.
40 باضطرار: ضرورة، م.
41 جسماً: גסם، ل.
42 بذلك: -، ل.
43 لأجزائه: לאגראיה، ل.
44 وجبت: וגב، ل.

صحة الزيادة عليها وتُوهم ذلك فيها، وما توهم فيه صحة الزيادة فهو متناه، وقد تقدم عند الكلام في تناهي الحوادث الاعتراض على ذلك. فأما قول المستدل: إن العلة في صحة الزيادة على [م 128أ] الأجسام هي حصول الوجود لها[45]، فإنه إن أراد بحصر الوجود إثبات الوجود على أطراف الأجزاء أو نهاياتها فهذه العلة غير موجودة فيما يزعم المخالف أنه غير متناه إذ ليس له أطراف ونهايات. وإن أراد بحصر الوجود كون كل واحد منها له صفة الوجود وجعل ذلك علة في الزيادة التي هي بمعنى حصول ما لم يكن حاصلاً فليس ذلك موقوفاً على كونها موجودة، بل موقوف على كونها ذواتاً. ألا ترى أن المعدوم عنده يشارك[46] الوجود في ذلك؟ وإن جعل ذلك علة في الزيادة التي معناها تجاوز الغاية التي انتهى إليها المزيد عليها فمعلوم أن ذلك موقوف على حصول النهاية لا على [ل 7أ] الوجود لأن عند علمنا بحصول الغاية نعلم[47] صحة المجاوزة، إذ المجاوزة إنما تكون من شيء محدود، وليس ذلك بموقوف على صفة الوجود لأنا لو علمنا كون الأشياء لها صفة الوجود ولم نعلم ما ذكرناه لم نعلم صحة الزيادة التي هي المجاوزة.

تبيين ذلك أن وجود الشيء عند أصحابنا صفة له، فما[48] الفرق بين أن يحصل لذوات[49] بلا نهاية لكل واحد منها صفة تسمى وجوداً أو صفة تسمى صفة جوهر؟ وكيف أحالت صفة الوجود الزيادة وأوجبت التناهي ولم يكن شمول صفة[50] الجوهر لذوات[51] الجواهر موجبة لصحة الزيادة والتناهي؟ [م 128ب] وقولهم: إن عند علمنا بأن الوجود قد شمل أجزاء الجسم نعلم[52] صحة الزيادة عليها، غير مسلم، بل الأمر فيه على ما ذكرناها.

ومما استدل به أصحابنا على ذلك قولهم: لو صح وجود ما لا نهاية له معاً لصح وجوده في الأوقات [ل 7ب] المستقبلة إذ تفريق الأفعال أمكن من إيجادها معاً. ولقائل أن يقول: إن أردتم أنه يوجدها في المستقبل في زمان لا نهاية له، لم يصح لأن فرضكم وجودها كلها شيئاً فشيئاً قد اقتضى تكامل الزمان وانقضاءه، وكيف لا يكون لها انقضاء؟ وإن فرضتم وجودها شيئاً فشيئاً في زمان متناه اقتضى أن يكون ما وجد منها متناهياً لأن الزمان متناه وكل جزء من أجزائه قد صحبه جزء من أجزاء الحوادث فقط، وليس هذا قائماً في ما وجد دفعةً.

ومما استدلوا به قولهم: لو صح وجود ما لا نهاية له دفعةً لجاز من القادر أن يفرقه[53] في ما مضى شيئاً فشيئاً لأن ما يبقى[54] لا يختصّ في الوجود، بل يصح فيه التقديم والتأخير، وفي ذلك وجود حوادث لا ابتداء لها. ولقائل أن يقول: أيجوز تقديم ما يبقى إلى أول أو لا إلى[55] أول؟ فإن قلتم: لا

45 لها: إضافة في الهامش، ل.
46 يشارك: תשארך، ل.
47 نعلم: בעלם، ل.
48 فما: ממא، ل.
49 لذوات: אלדואת، ل.
50 صفة: إضافة في الهامش، ل.
51 لذوات: לדאת، ل.
52 نعلم: פעלם، ل.
53 يفرقه: יפדקה، ل.
54 يبقى: ינפי، ل.
55 لا إلى: אלי לא، ل.

[ل 8أ] إلى أول، لزم صحة وجود الحادث[56] الواحد في ما لم يزل. وإن قالوا: يجوز[57] تقديمه ما لم يصير[58] وجوده لا إلى أول، وجب مثله [م 129أ] في الحوادث التي لا نهاية لها لأن كل واحد منها لا يجوز وجوده في ما لم يزل، فلم يصح في شيء منها أن يفعل في ما لم يزل سواء كان معه غيره يوجد بعده أو قبله أو لم يوجد قبله ولا بعده غيره، وإنما كان يلزم ما ذكروه لو صح تقديم ما يبقى لا إلى أول. فبان أن صحة وجود ما لا نهاية له معاً لا يلزم منه وجودها في الماضي لا إلى أول لأنه إنما يلزم ذلك على جواز تقديم ما يبقى، وهذه القضية ليست مطلقة، بل جواز التقديم مقيد[59].

ومما استدلوا به قولهم: لو صح حدوث ما لا نهاية له معاً لكان إذا فعله قد خرجت[60] مقدورات القادر بأجمعها إلى الوجود، وفي ذلك كونه قادراً ولا يصح أن يفعل في الزمان الثاني شيئاً من ذلك الجنس، [ل 8ب] وهذا ينقض حقيقة كونه قادراً. إن قيل: إن فرضتم هذا الدليل في القادر بقدرة لم يصح لأن القادر بقدرة لا يتعلق[61] بقدرته في الوقت الواحد من الجنس الواحد في المحل الواحد إلا جزء[62] واحد، فكيف[63] يوجد منه ما لا نهاية له؟ وإن أوجد ما لا نهاية له من الأجناس المختلفة كأفعال القلوب فإنما[64] يوجد من كل جنس منها جزء واحد[65] في الوقت الواحد، فيبقى في مقدوره ما لا يتناهي من كل جنس يصح أن يفعل منه في [م 129ب] الثاني. وإن فرضتم ذلك في القادر لنفسه لم يصح لأنه لم يثبت بعدُ أن[66] في الوجود قادراً لنفسه،

الجواب:

إنا نفرض ذلك في القادر لنفسه، ونستدل على إثبات قادر لنفسه بدلالة تخصّه، وهي أنه لو كان قادراً بقدرة لوجب أن تحله[67] لأنه لا بدّ من أن يُعمل محلها في الفعل. ويصح فرض الدلالة في القادر بقدرة أيضاً، وذلك أجاز بما [ل 9أ] [أحالوا أن] نتعلق القدرة بأكثر من جزء واحد من الجنس الواحد[68] في الوقت والمحل. وأحلنا تقديم مقدوراتها لأنه يؤدّي إلى وجود ما لا نهاية له حتى يؤدّي إلى ممانعة القديم وحمل الجبال[69]، فإذا كان وجود ما لا نهاية له غير مستحيل وجب صحة تعلقها بما لا نهاية فيؤدّي إلى كل ما ذكرناه.

56 الحادث: אלחואדת، ل.
57 يجوز: איגוז، ل.
58 يصير: יציך، ل.
59 مقيد: مقيداً، ل م.
60 خرجت: כרג، ل.
61 يتعلق: תתעלק، ل.
62 إلا جزء: אלאכר، ل.
63 فكيف: وكيف، م.
64 فإنما: ואנמא، ل.
65 جزء واحد: גזוא ואחדא، ل.
66 أن: -، م.
67 تحله: יחלה، ل.
68 الواحد: -، ل.
69 الجبال: אלכיאל، ل.

إن قيل: ما أنكرتم من صحة وجود ما لا نهاية له من الجنس الواحد من جهة القادر ويبقى منه ما لا نهاية له أيضاً، وليس يمتنع ذلك في الجنس الواحد؟ ألا ترى أن مقدور إحدى القدرتين من الجنس الواحد غير مقدور الأخرى، وإن كان كل واحد منهما بلا نهاية، والجواهر لا نهاية لها وكذلك ذوات السواد؟

الجواب:

إنه إذا صح وجود ما لا نهاية له لم ينفصل بعض منه من بعض، بل كان ينبغي أن يصح وجود جميع ما تعلق به [القدرة] من الجنس الواحد لأنه [م 130أ] إن أحال [ل 9ب] ذلك شيء فليس إلا أنه لا نهاية له، لا أنه يؤدّي إلى أن يستحيل أن يفعل في المستقبل لأن ذلك أمر مترقب والمحيل[70] للشيء يجب أن يكون في حال الإحالة.

إن قيل: أليس ينقض وجود ما لا نهاية له حقيقة القادر والقدرة لأنه إذا وجد المقدورات صح إيجاده لها في الثالث بأن يعدمها في الثاني بضدّها، ثم يوجدها؟ قيل: هذا لا يصح في المقدورات التي لا تبقى عند أصحابنا لأنه لا يصح إعادتها، فأما المقدورات الباقية فإنه يستحيل والحال هذه وجود الجنس في الثاني. ونحن نعلم في كل قادر انتفت عنه الموانع المعقولة أنه يصح أن يوجد في الثاني من كل وقت مقدوراً، والقول بوجود ما لا نهاية له يستحيل. إن قيل: هلا جعلتم وجود ما لا نهاية له منعاً من الفعل الثاني وجارياً[71] مجرى وجود [ل 10ب] الفعل فيما لم يزل؟ قيل: هذا يؤدّي إلى أن يكون الواحد منا، وهو على ما هو عليه من القدرة والصحة، لا يصح منه أن يفعل في الثاني [إذا] كان قد فعل جميع ما يقدر عليه، وذلك معلوم خلافه. وهذا ما يمكن أن ينصر به الدليل.

فأما الدلالة على أنه عالم بكل المعلومات فهي أنه لو لم يكن عالماً بكلها لم يخل من أن يكون عالماً بواحد [منها أو بعدد محصور]، ولا يجوز أن يكون عالماً [بمعلوم واحد فقط] [م 130ب] لأنه خلق فينا العلوم الضرورية بمعلومات كثيرة، ولا تكون علوماً عند أصحابنا إلا وهو عالم بمعتقدها، فهو إذاً عالم بمعلومات كثيرة، ولأنه قد فعل أفعالاً كثيرة محكمة. ومما [يفسد] كونه عالماً بمعلوم واحد وبمعلومات محصورة أنه لا يخلو[72] إما أن يصح أن يعلم ما زاد عليها أو لا يصح، فإن [لم يصح أن يعلمه] لم يصح أن نعلمه [ل 10أ] نحن لأن ما لا يصح أن يعلمه[73] بعض العالمين لا يصح أن يعلمه[74] الباقون لأن العالمين يصح أن يشتركوا في المعلوم الواحد، ولو لم يصح أن يعلمه العالمون[75] لم يكن ذاتاً لأن الذات هي ما يصح العلم به، وما علمناه من أن القادر يصح أن يفعل الفعل ما دام موجوداً يدل على أن الذوات لا نهاية لها. وإن صح أن يعلمها لم يخل من أن يصح أن يعلمها لذاته أو لعلوم محدثة أو قديمة، فلو علمها لذاته لعلم جميع المعلومات لذاته لأنه لا اختصاص لذاته ببعضها دون بعض. وإن علمها بعلم قديم دخل ذلك في القسم الآخر، وهو أن يعلم ما لا نهاية له بعلم، وهذا

70 والمحيل: ואלמכיל، ل.
71 جاريا: جار، م.
72 يخلو: يخلوا، م.
73 يعلمه: נעלמה، ل.
74 يعلمه: יעלם، ل.
75 العالمون: אלעאלמין، ل.

سنفنده، وإن جاز ذلك جاز أن يعلم كل المعلومات بذلك العلم. وإن علمها بعلوم محدثة لم تخل من أن يفعلها هو أو غيره. فإن فعلها هو وجب أن تكون علوماً إما لأنه عالم [ل 29أ] بمعتقدها وهذا لا يصح هاهنا، وإما لأنه ناظر، وذلك مستحيل لأنه ليس [م 131أ] للحوادث المستقبلة ما يدل على وجودها لأنه ليس قبل وجودها[76] بدهر طويل ما يوجبها فيستدل به، ولا هي تابعة لصفة فتدخل تحت جملة كالقبح مع الظلم، ولا أن يكون فَعَلها وهو ذاكر للنظر لأن ذلك يستند إلى النظر، ولا يجوز أن يكون الفاعل لها غيره لأن غيره يجب أن يكون محدَثاً، ولا يجوز أن يفعلها علماً إلا لأحد هذه الوجوه. فلا بدّ إذا كانت مكتسبة أن تستند إلى علوم ضرورية قد فعلها الله فيه، فيجب أن يكون عالماً بمعتقدها.

ولقائل أن يقول: إن الذوات من حقها أن يصح العلم بها إذا تكاملت[77] شرائط العلم بها. فأما إذا لم يتكامل[78] ذلك فلا يجب ما ذكرتم. وإنما يجب ما ذكرتم[79] لو كان لا شك بصحة العلم بها إلا كونها ذواتاً، وليس الأمر كذلك، [ل 29ب] بل كونها ذواتاً يصحح[80] العلم بها لأمر يرجع إليها بمعنى أنها تقبل تعلق العلم بها، ثم لا بدّ من أن تعتبر شرائط ترجع إلى غيرها. وكذلك أيضاً فالحي يصح أن يعلم من حيث هو حي بمعنى أن هذه الصفة تقبل صفة العالم وإن احتاجت صفة العالم إلى أمور أخر ربّما استحالت. ألا ترى أن كون الحي حياً لا اختصاص له بصفة العالم دون صفة الجاهل إذ الجاهل والعالم يعتقدان الشيء على صفة، وإنما ينفصل أحدهما من الآخر بأن الصفة التي يتناولها الاعتقاد حاصلة مع العلم [م 131ب] ليست حاصلة مع الجهل، ومع ذلك فقد استحال أن يجهل العالم لذاته ولم ينقض ذلك كون صفة الحي مصححة له، وتحيّز الجوهر يصحح حلول سواد جوهر آخر وإن استحال ذلك لوجه آخر عند أصحابنا، ولم يمنع ذلك من كون التحيز على الإطلاق مصححاً لحلول جميع أجزاء السواد، فليس في صحة أن [ل 56أ] يعلم الحي المعلومات لما يرجع إليه ما يوجب أن يعلمها.

وقد [أومأ] قاضي القضاة في المغني[81] في بعض الأصول إلى دليل آخر، وهو أنّا يصح أن نعلم المعلومات باضطرار، ولا يصح ذلك إلا والبارئ سبحانه[82] عالم بمعتقداتها لأن علومنا لا تكون علوماً إلا وفاعلها عالم بمعتقداتها. ولقائل أن يقول في صحة كوننا عالمين ما ذكرناه في صحة كون الحي عالماً. فإن[83] قالوا: نحن نعلم أنه أي شيء أخبرنا عنه خبراً متواتراً فإنا نعلمه باضطرار، فيجب كون البارئ سبحانه عالماً بذلك، قيل: فما لا يصح أن يعلم بالتواتر نحو ما لا يدرك كالمعدوم وغيره من الموجودات ما قولكم فيه؟ فإن قلتم: يصح أن نضطر[84] إلى العلم به، قيل: ما دليلكم عليه[85]؟

76 وجودها: סואהא، ل.
77 تكاملت: תכאמל، ل.
78 يتكامل: תתכאמל، ل.
79 وإنما يجب ما ذكرتم: إضافة في الهامش، ل.
80 يصحح: תצחח، ل.
81 المغني: אלמעני، ل.
82 سبحانه: عز وجل، م.
83 فإن: ואן، ل.
84 نضطر: יצטר، ل.

والبغداديون يخالفون في صحة الاضطرار إلى ما يعلم بالاستدلال. على أنا قد بيّنا أن[86] [ل 56ب] العلم الواقع بالخبر المتواتر واقع باستدلال، ذكرنا ذلك في أصول الفقه، فهذا هو القول في هذه المقدمة.

فأما الدلالة على أنه لا يجوز أن يعلم ما لا نهاية له[87] بعلم [م 132أ] واحد ولا[88] بعلوم محصورة فهي أن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بمعلومين على طريق التفصيل لأنه لو تعلق بهما لكان مخالفاً لنفسه، ولجاز أن يكون العلم علماً قدرة لأن مخالفة العلم بالشيء الواحد[89] للعلم بغيره ليس بأكثر من مخالفة العلم للقدرة. وإنما لزم ما ذكرناه لأن كل معلومين فإنه لا يتعلق بهما علم واحد على طريق التفصيل في الشاهد، وإنما يتعلق بهما علمان لأن المعلومات إما ضرورية أو مكتسبة أو بعضها ضروري وبعضها مكتسب، فالضرورية منها ما يقع على طريق هو[90] الإدراك، ومنها ما يقع لا عن طريق كأوائل العقول، فالواقعة منها بالإدراك [ل 57أ] يصح حصول العلم بما يتناوله الإدراك منها دون ما لم يتناوله الإدراك. وأما[91] التي لا يتناولها الإدراك فهي علوم على الجملة وليست مفصلة نحو العلم بقبح الظلم ووجوب شكر المنعم، وقد يخطر ببال العاقل أحدهما فيعلمه ولا يخطر بباله الآخر فلا يعلمه، فلو كان العلم بأحدهما هو العلم بالآخر لا محالة لكان إذا علم أحدهما وجب أن يعلم الآخر.

فإن قيل: أليس قد قال بعض شيوخكم: إن الإنسان قد يعلم باضطرار قبح كذب معين إذا علم باضطرار وجوده وأن فاعله قد قصد الإخبار عن خلاف ما يعلمه من المشاهدة، والعلم بقبح هذا الخبر إذا حصل، وحصل [م 132ب] معه علم بشيء آخر، لم[92] يمتنع أن يكونا واحداً ويتعلقا بالمعلومين؟ قيل: ليس يجب إذا حصل هذا العلم أن يعلم العالم به معلوماً آخر فيقال ما قاله [ل 57ب] السائل، بل قد يجوز أن يسمع ذلك الخبر ولا يسمع بخبر آخر ولا يخطر بباله معلوم آخر، فيتجدد علمه به عند تجدد علمه بقبح هذا الخبر. وأما[93] المعلومات المكتسبة فإنما يحصل[94] العلم منها بما استدل عليه دون ما لم يستدل عليه. وأما المعلومات الضرورية والمكتسبة[95] فإن العلم بالضرورية[96] منها أسبق من العلم بالمكتسبة. وأيضاً، لو تعلق علم[97] بشيئين على طريق التفصيل لتعدى إلى ما لا

85 دليلكم عليه: الدليل على ذلك، م.
86 أن: אלי، ل.
87 له: -، ل.
88 ولا: או، ل.
89 الواحد: -، ل.
90 هو: הדא، ل.
91 وأما: אמא، ل.
92 لم: -، ل.
93 وأما: فأما، م.
94 يحصل: תחצל، ل.
95 والمكتسبة: אלמכתסבה، ل.
96 بالضرورية: באלצרורה، ل.
97 علم: علمان، ل م.

نهاية له إذ لا مقتضي للحصر ولا يلزم عليه علم الجملة لأن للحصر[98] فيه مقتضياً، وهو أنه إنما تعلق بالصفة فقط، فذلك كالمعلوم الواحد. وأيضاً، فلو تعلق في الشاهد علم بمعلومين على طريق التفصيل لانتفى[99] من وجه دون وجه.

إن قيل: العلم بالمضافين واحد وهما معلومان مفصلان، قيل[100]: العلم، إن[101] كان واحداً، فالمعلوم [ل 58أ] واحد ليس باثنين[102] لأن العلم بزيد أنه أبو عمرو هو[103] علم بأنه خلق من مائه أو ولد[104] على فراشه، وهذا هو معنى كون عمرو[105] ابناً لزيد، وكذلك القول في اليمين والشمال. فثبت أن ما يتعلق من علومنا بمعلومين فهما علمان، ويجب أن يكونا مختلفين لأن أحدهما لا يسد مسد الآخر ولا ينوب منابه، [م 133أ] فلو كان علم الله سبحانه[106] متعلقاً بكلا[107] المعلومين على التفصيل لكان في ذاته على صفتين مختلفتين[108]، ولجاز أن يكون علمه قدرة.

سأل أصحابنا أنفسهم فقالوا: أليس القدرة تتعلق بمقدورين ولم يلزم من ذلك كونها مخالفة لنفسها وأن يجوز كونها علماً قدرة[109]؟ وأجابوا بأنا لم نُلزم في العلم ما ألزمنا لأجل أن له حكمين مختلفين وهما التعلقان بمعلومين. وكيف نلزم[110] ذلك وعندنا أنه يجوز أن تثبت للصفة الواحدة وللذات الواحدة أحكام [ل 58ب] كثيرة؟ ألا ترى أن كون الحي حياً يصحح كونه عالماً ويصحح كونه قادراً ويصحح كونه مدركاً، وهذه الأحكام كثيرة، وذات البارئ عزّ وجلّ لها صفات كثيرة؟ وإنما ألزمنا ذلك من حيث ثبت للعلم الواحد حكم يختلف به علمان، وهو التعلق بشيئين على ما بيّنا من أن ذلك طريق اختلاف العلمين. فنظير ما ذكرناه في العلم[111] أن تثبت قدرتان متعلقتان بمقدورين ويثبت اختلافهما لأحد هذين التعلقين، ثم تثبت قدرة أخرى متعلقة بهما فيلزمنا أن تكون هذه القدرة على مثل صفتيهما[112]، فتكون مخالفة لنفسها وأن يصح كونها علماً قدرة[113].

إن قيل: ما تريدون بقولكم: إنه يلزم أن يكون العلم مخالفاً لنفسه؟ قيل: [م 133ب] نريد بذلك أنه يكون في ذاته على مثل صفتي العلمين، ولا تكون إحداهما موجبة عن الأخرى، وليس يجوز [ل 59أ] أن تكون الذات على صفتين، وإنما لزم ذلك لما بيّناه من أن تعلق العلم بالمعلوم الواحد على

98 للحصر: אלחצר، ل.
99 لانتفى: לא יבקי، ل.
100 قيل: קבל، ل.
101 إن: وان، ل م.
102 باثنين: שיין، ل.
103 عمرو هو: עמר והו، ل.
104 أو ولد: وولد، م.
105 عمرو: عمر، م؛ עמר، ل.
106 سبحانه: عز وجل، م.
107 بكلا: בכלי، ل.
108 مختلفتين: שיין מכתלפין، ل.
109 قدرة: وقدرة، م.
110 نلزم: ילזם، ل.
111 العلم: אלקדרה، ل.
112 صفتيهما: צפתהמא، ل.
113 قدرة: וקדרה، ل.

محكماً؟ [ل 61ب] وأما قولكم: لو تعلق علم واحد بمعلومين مفصلين لكان في ذاته على صفتين مختلفتين للذات، فإنه يلزمكم عليه أن تكون صفة الباريء عزّ وجل[147] بكونه عالماً بالشيئين المفصلين في معنى صفتين، وذلك لكم ألزم لأن كون الواحد منا متعلقاً بالشيء تعلق العالمين إنما يجب عن صفة مخالفة للصفة الموجبة لتعلقه بمعلوم آخر. فلو اجتمع التعلقان بشيئين لعالم واحد، وكانت[148] الصفة واحدة، وجب أن تكون[149] مع أنها واحدة صفتين.

وربّما اقتصر[150] أصحابنا على أن يقولوا: إذا استحال تعلق علمين في الشاهد بمعلومين مفصلين فلا علة لاستحالة ذلك إلا كونه متعلقاً تعلق[151] الاعتقادات، وهذا قائم في كل علمين، ولا يلزم عليه تعلق[152] العالمين لأن العالم الواحد يتعلق بالمعلومين المفصلين. ولقائل أن يقول: إن جاز لكم مثل هذا التعليل فلم لا يجوز [ل 62أ] لغيركم أن يعلل استحالة تعلق صفة العالم الواحدة بمعلومين مفصلين بأنها صفة العالم؟

[م 135ب] دليل آخر:

لو كان عزّ وجل[153] عالماً بمعنى قديم لوجب كونه مثلاً له. وهذه الدلالة تختلف بحسب اختلاف الشيخين أبي علي وأبي هاشم في كون القديم قديماً، هل هو صفة ذاتية وبها يخالف ما يخالف، أو هو موجَب عن صفة ذاتية، وبتلك الصفة يخالف ما يخالف، فالأول مذهب أبي علي، والثاني مذهب أبي هاشم. وترتيب الدلالة على مذهب أبي علي يكون من وجهين، أحدهما هكذا: كون القديم قديماً صفة ذاتية، والمشتركان في صفة ذاتية يجب كونهما مثلين. فلو كان الباريء سبحانه[154] عالماً بمعنى قديم لكانا قد اشتركا في صفة ذاتية ولكانا مثلين. والدليل[155] على أن كونه قديماً صفة ذاتية أنه لا مانع يمنع[156] من تعليل ذلك [بذاته]، وقد [ل 62ب] فسد تعليل ذلك[157] بعلة وبفاعل وبصفة ذاتية لأنه لا طريق إلى إثبات هذه الصفة لأنه يمكن تعليق كونه قديماً بذاته، وفي ذلك كونه قديماً لذاته. والوجه الآخر في ترتيب الدلالة هو أن الباريء عزّ وجل[158] يخالف ما يخالف بكونه قديماً، وما به يخالف الشيء ما يخالف به يوافق ما يوافق، وما هذه سبيله فهو صفة ذات، والمشتركان في صفة من صفات الذات مثلان. وفي ذلك كون الباريء عزّ وجلّ علماً[159] وكون علمه [م 136أ] مما يصحح أن يعلم وكون قدرته علماً وكون علمه قدرةً، وفي ذلك الاستغناء ببعضها عن بعض.

147 عزّ وجلّ: سبحانه، م.
148 وكانت: וכאן، ל.
149 تكون: יכון، ל.
150 اقتصر: اقتصروا، م.
151 تعلق: בעלק، ל.
152 تعلق: בעלק، ל.
153 عزّ وجلّ: -، ل.
154 سبحانه: عز وجل، م.
155 والدليل: ואלדלאלה، ל.
156 يمنع: -، م.
157 وقد فسد تعليل ذلك: إضافة في الهامش، م.
158 عزّ وجلّ: -، ل.
159 علما: عالما، م.

وقد تقدم القول في أن الباريء عزّ وجلّ يخالف الأشياء بكونه قديماً على مذهب أبي علي عند الكلام في المائية، وينبغي أن نتكلم الآن في أن ما به يخالف[160] الشيء ما يخالف به يوافق ما يوافق، وأن المشتركين فيما به يقع الموافقة مثلان [ل 63أ] [مشتركان] في جميع الأحكام الذاتية. والقول في أن ما به يخالف الشيء ما يخالف به يوافق ما يوافق ينبغي أن يتقدمه سؤال، ثم تجعل الدلالة عليه في ضمن الجواب عن السؤال، وهو أن يقول قائل: إن أردتم بقولكم ما يخالف به الشيء ما خالف به يوافق ما وافق، أنه يوافقه من جميع الجهات حتى يكون مثله من كل جهة، فهذا إنما تتكلمون[161] فيه في الفصل الذي يلي هذا الفصل، وهو قولكم: إن المشتركَين فيما به يقع الخلاف يجب[162] كونهما مثلين، وشيوخكم قد ميّزوا بين هذين الفصلين. وإن أردتم أنه يوافق به ما يوافق من تلك الجهة فهذا تكرار ولغو لأنه يكون محصول الكلام أن المشتركين في القدم يجب اتفاقهما في القدم. وإن أردتم أن ما به يخالف الشيء ما يخالف لا بدّ من اعتباره في التماثل حتى لا يقع التماثل من دونه، وإن وقع [ل 63ب] الاشتراك في أمور [أخرى] نحو أن يشترك الشيئان في كونهما عالمين ولا يشتركان في كونهما قديمين، فإنهما لا يكونان مثلين لأنهما لو كانا مثلين مع تباينهما في القدم انتقض[163] القول بأن القدم يخالف به الشيء ما خالف، قيل لكم: هذا التفسير، وإن لم يفهم كلامكم إلا على ضرب من التعسف، فإنه لا حاجة بكم إليه في هذه الدلالة لأنه إذا ثبت لكم أن الذات تخالف ما تخالف[164] بكونها قديمة، ثم بان بما تذكرونه[165] أن المشتركين فيما به يخالف الشيء غيره يجب أن يكونا مثلين ومتفقين في جميع أحكام الذات تم لكم غرضكم، وإن شككتم في هل يجب أن يكون ما به وقع الخلاف به وقع الوفاق.

الجواب:

إنا نريد بذلك أن اشتراك الشيئين فيما به يخالف الشيء غيره ليس يجري مجرى الاشتراك في صفات المعاني وصفات العلل[166] ...

***

160 يخالف: תכאלף، ל.
161 تتكلمون: יתכלמון، ל.
162 يجب: תחת، ל.
163 انتقض: إضافة في الهامش، ل.
164 تخالف: יכאלף، ל.
165 تذكرونه: ידכרונה، ל.
166 هنا ينقطع المتن في نسخة ل وهو مستمر في نسخة م.

VII

الجزء الثالث من كتاب تصفّح الأدلّة

تصنيف الشيخ أبي الحسين محمد بن علي البصري رحمه الله

[ن 1ب] بسم الله الرحمن الرحيم

باب في حكاية مذهب شيخنا أبي الهذيل في العلم[1]

حكي عنه أنه كان يقول: إن علم الله عزّ وجلّ هو الله، وكان لا يقول: إن الله عزّ وجلّ هو علمه. والتزم بعض أصحابنا ذلك، وقال أبو هاشم: إنه خالف في عبارة وعنى بذلك كونه عالماً، وسمى كونه عالماً علماً بالرجوع إلى السمع. واحتج أبو الهذيل لإثبات العلم بقول الله سبحانه ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾[2]، والصحيح أنه مخالف في عبارة لأنه لو أثبت ذاتاً هي علم وقال: إنه الله سبحانه، وقال: إنّ الله ليس هو علمه، لكان قد قال: إن الله عزّ وجلّ ذات وإن علمه ذات وإن أحدهما هو الآخر والآخر ليس هو أحدهما، وهذا لا يذهب إليه عاقل فضلاً عن شيخ المتكلمين، فينبغي أن يكون عنى بقوله علم الله كونه عالماً. وقال: هو الله، لأن كونه عالماً يدخل فيه ذاته، ولم يقل: إن الله عزّ وجلّ هو علمه، لأن لا يكون الله عزّ وجلّ مضافاً إلى الحال التي له بكونه عالماً، فعلى هذا يتخرج قوله. فإن جعل ذاته علماً على معنى أنه يتعلق تعلق العلوم لزمه أن يكون جنس علومنا وأن يكون في الوجود عالم به، وإن قال: إنه علم، على معنى أن ذاته يجب لها أن تكون عالمة لاختصاصها بالصفة الذاتية، فهو مخالف في عبارة، وقوله بالكل من جهة العبارة لأن قولنا: علم، إما أن يقع على حال العالم أو على ما به يكون العالم عالماً، [ن 2أ] وما ذكره غير معروف عند أهل اللغة فيضعون له اسم عالم.

وإذ قد بيّنا أن الله سبحانه حي قادر عالم لذاته فلنبين أنه كذلك فيما لم يزل ولا يزال وأنه قادر على ما لا نهاية له وأنه عالم بكل معلوم.

باب الدلالة على أن الله عزّ وجلّ لم يزل قادراً

اعلم أن الله عزّ وجلّ لم يزل قادراً، ومعنى ذلك أنه لا أول لكونه ذاتاً متميزة يصح منها الفعل ما لم يدخل الفعل في كونه قديماً. ومن استدلّنا على ذلك إما أن يستدلّنا على أنه ذات فيما لم يزل أو على أنه ذات متميزة فيما لم يزل أو على أنه يصح أن يفعل لهذا التميز أو على أنه يصح أن يفعل فيما لم يزل حتى يكون الفعل قديماً أو على أنه لذاته الموجودة فيما لم يزل يصح منه الفعل ما لم يدخل الفعل

1 = م 100ب:12، وانقطع المتن في هذه النسخة بعد هذه الورقة.

2 سورة النساء (4): 166.

في كونه قديماً. فإن استدلّنا على الأول فقد دللنا عليه حين دللنا على قدمه. وإن استدلّنا على الثاني فقد بيّنا أن ذات الباري عزّ وجلّ متميزة لا بصفة وشيء انضمّ إليها فننظر هل ذلك الشيء أو تلك الصفة قد انضمّا إليها فيما لم يزل أم لا، بل إنما تميزت بنفسها، فإذا كانت ذاتاً ونفساً فيما لم يزل فهي إذاً متميزة فيما لم يزل. وإن استدلّنا على الثالث فقد دللنا من قبل على أنه يصح أن يفعل لذاته المتميزة بنفسها من سائر الذوات. وإن استدلّنا على الرابع فلسنا نصحح كونه فاعلاً فيما لم يزل حتى يكون [الفعل] قديماً، فندل عليه. فإن قال لنا: أعني بقولي: إنه غير قادر فيما لم يزل، هذا المعنى، قيل: قد أصبت في المعنى وأخطأت في العبارة، لأن الحي إذا كان ممن يصح منه الفعل على وجه لا يستحيل في نفسه، ولم يصح منه الفعل على الوجه الذي يستحيل في نفسه، [ن 2ب] فإنه لا يمتنع وصفه بأنه قادر عليه. ألا ترى أن الممنوع، لما كان ممن يصح منه الفعل على بعض الوجوه وإن تعذّر مع المنع، لم يمتنع وصفه بأنه قادر؟

وإن استدلّنا على الوجه الخامس فقال: لم قلتم: إنه يصح منه الفعل مالم يدخل في كونه قديماً، وإن ذلك لا يقف على حد؟ دللناه على ذلك بأن المقتضي لصحة الفعل منه هو ذاته، وليس يعقل شرط لصحته[3] منه أكثر من أن يكون معدوماً ليصح فيه معنى الحدوث، ولا شرط سوى ذلك من آلة وأداة لاستغناء[4] الله عزّ وجلّ عن كل ذلك. فإذاً كل حال كان الفعل فيها معدوماً فالله عزّ وجلّ قادر عليه ويصح أن يفعله.

فأما أصحابنا فإنهم إذا استدلّوا على أن الله عزّ وجلّ قادر فيما لم يزل فإنما يستدلون على أن صفته بكونه قادراً حاصلة فيما لم يزل. ودليلهم على ذلك هو أن الموجب لهذه الصفة والشرط في إيجابها حاصلان فيما لم يزل، والموجب للصفة والشرط إذا اجتمعا وجبت الصفة، وإلا انتقض كون الموجب موجباً وانتقض كون ذلك الشرط شرطاً وحده. قالوا: والموجب لهذه الصفة هي ذاته وهي حاصلة فيما لم يزل، وليس هاهنا شرط[5] يقف عليها إيجابها إلا أن يقال: إن شرط ذلك هو أن يصح كون المقدور موجوداً على بعض الوجوه بأن يكون معدوماً ولم يحضر وقت وجوده ولا تقضى، ولا حضر وقت سببه ولا تقضى، وكل ذلك حاصل فيما لم يزل. فإن قيل: الشرط في حصول هذه الصفة هو أن يصح الفعل في تلك الحال، قيل: هذا باطل، فإن المقيد يستحيل منه الفعل في حال تقييده، ولا يخرج عن صفة القادر [ن 3أ] التي يتميز بها من العاجز لما صح منه الفعل على بعض الوجوه.

باب الدلالة على أن الله عزّ وجلّ عالم حي فيما لم يزل

ذهب جمهور المسلمين إلى القول بأن الله سبحانه عالم فيما لم يزل، وحكي عن شيخنا أبي القاسم البلخي أن جهماً كان يحيل العلم بالمعدوم، فقال لذلك: إن الله عزّ وجلّ لا يعلم الشيء إلا في حال

3 لصحته: لصحة الفعل، هامش، ن.

4 لاستغناء: لاستغنى، ن.

5 شرط: شرطا، ن.

حدوثه. وعن هشام بن الحكم أنه قال: لو كان عزّ وجلّ عالماً[6] فيما لم يزل لكان عالماً بأن الجسم يتحرك وأن السماء موجودة. وعن هشام بن عمرو[7] أنه يستحيل أن يقال: إن الله عزّ وجلّ عالم بالأشياء، لأن ذلك يقتضي كونها أشياء وهي معدومة، والمعدوم عنده ليس بشيء، فلم يمنع من كون الباريء عزّ وجلّ عالماً فيما لم يزل، وإنما منع من أن يوصف معلومه بأنه شيء، وظاهر الحكاية عن جهم وهشام أنهما أحالا أن يعلم الله سبحانه فيما لم يزل، ويجوز أن يكون هشام لم يُحِل أن يعلم الله عزّ وجلّ فيما لم يزل عدم الأشياء، وإنما أحال أن يعلم وجودها فيما لم يزل لأن العلم بوجودها عنده يقتضي كونها موجودة فيما لم يزل. وسمعت من يحكي عنه أنه منع من تقدم العلم لأنه لو تقدم لم يجز[8] التكليف. فإن كانت الحكاية صحيحة فقد منع من العلم بأن الأشياء ستحدث.

والدليل على أن الله عزّ وجلّ عارف فيما لم يزل لا يخفى عليه خافية هو أن المعرفة فيما لم يزل غير مستحيلة والموجِب لكونه عارفاً حاصل فيما لم يزل، والحكم إذا صح وحصل موجبه وجب حصوله. أما الدلالة على حصول الموجب فيما لم يزل فهي أنه قد ثبت أن الموجب لذلكَ ذاتُه [ن 3ب] وهي ذات فيما لم يزل. وأما الدلالة على صحة حصول المعرفة فيما لم يزل فهي أن المعرفة إما أن تكون معرفة بالمفردات كالمعرفة بحقيقة الجوهر وحقيقة الحركة والسواد وغير ذلك، وإما معرفة بإضافة حكم معقول إلى شيء معقول كالمعرفة بأن الجوهر يحدث وأن السواد يبقى أو سيحدث إلى غير ذلك، وكالمعرفة بكيفية الأفعال وترتيبها، وكل هذه المعارف لا يستحيل حصولها فيما لم يزل لأنه لو استحال ذلك فيما لم يزل ولم يستحل الآن والأشياء موجودة لكان المحيل لذلك عدم الأشياء المعروفة. ولو منع عدمها من المعرفة بها لكان إما أن يمنع من ذلك بنفسه بأن يقال: إن المعدوم لا يصح المعرفة به كما لا يصح أن يحسّ، وإما أن يمنع من ذلك بواسطة بأن يقال: إن المعرفة لا بدّ فيها من حسّ والمعدوم يستحيل أن يحسّ.

والذي يفسد القول الأول هو أن الواحد منا يعرف حقيقة الحركة قبل أن يفعلها، وأن القيامة ستقوم، وأنا نموت، وأن الشمس ستغيب اليوم وستطلع غداً، والباريء عزّ وجلّ يعلم كيفية أفعاله قبل أن فعلها، ولذلك صح أن يفعلها محكمة، ويعلم أن اعتقادنا أنا نموت علم لأنه عالم بالأمور الحاضرة، وعلمُنا هو من الأمور الحاضرة، وعلمه بأن ذلك علمٌ يتضمن العلم بأن معلوم علمِنا على ما تناوله علمنا. وفي ذلك كونه عزّ وجلّ عالماً بأنا نموت، فصح العلم بالمعدوم. إن قيل: لو علم المعدوم لكان شيئاً وذاتاً معلوماً في نفسه لأن العلم من المضاف إلى المعلوم وأحد المضافين إذا حصل حصل الآخر،

الجواب:

إن المعرفة بالمعدوم إما أن تكون معرفة بعدمه ونفي كونه ذاتاً، وإما أن تكون معرفة بأن الجوهر أو غيره سيحدث، وإما أن تكون معرفة بحقيقة السواد أو غيره. أما المعرفة بعدم الشيء ونفي كونه ذاتاً فذلك [ن 4أ] يمنع من ثبوته، بل يجب من أجل كون المعرفة من المضاف أن يكون معروفها الحاصل هو نفي الذات، وهكذا[9] نقول لأنا نقول: إن الحاصل في الحال هو نفي كونها ذاتاً. وأما

6 عالماً: عالم، ن.
7 هشام بن عمرو: هشام بن عمر، ن.
8 يجز: يحسن + (حاشية) يجز، ن.
9 وهكذا: كلمة لا تقرأ لانهدام الورقة، ن.

المعرفة بأن الجوهر سيحدث فذلك يقتضي أن يكون معنى سيحدث حاصل في الحال، وكذلك نقول. فإن قيل: فما الذي علم أنه سيحدث؟ قيل: ما تصوره الغير وعرفه من حقيقة الجوهر وهو حاصل للعالم، وللعلم تعلق بأن ما يطابقه هذه المعرفة سيحصل. وأما المعرفة بحقيقة الجوهر أو حقيقة السواد فذلك[10] لا يقتضي حصول السواد لعلمنا أن السواد كله، لو بطل وخرجت ذواته عن كونها ذواتاً، لما بطل تصورنا لمعناه كما يبطل إدراكنا له إذا عدم السواد. وقد مضى هذا الكلام في عدة مواضع عند الكلام في المعدوم، فعلمنا أن ثبوت معنى السواد للعالِم ليس هو من المضاف إلى السواد، إذ لو كان مضافاً إلى السواد لبطل إذا بطل جميع السواد كما يبطل كون الأب أباً إذا بطل الابن.

وأما الدلالة على أن المعرفة لا تفتقر على الإطلاق إلى حس فهي أن الباريء سبحانه قد فعل الأفعال المحكمة، وفي ذلك كونه عارفاً بها وبكيفية ترتيبها وإحكامها قبل أن فعلها من غير إحساس تقدم، ولا فرق في العقل بين استغناء ذلك عن حس وبين استغناء المعرفة بأن الشيء سيحدث عن حس وطريق، فصح أن العدم لا يمنع من صحة المعرفة بالشيء ولا عدم الحس، إذ كان الباريء عزّ وجلّ عارفاً بالشيء قبل وجوده بلا فصل من غير حس وإدراك. وإذا صح ذلك صح فيما لم يزل لأنه لو استحال فيما لم يزل لم يستحل إلا لأن المعلوم معدوم غير محسوس.

فإن قيل: ما يؤمّنكم أن يكون الباريء [ن 4ب] عزّ وجلّ فعل الأشياء مضطربة فلما أدركها عرف بعد إدراكها كيفية صنعها على صحة؟ قيل: من لا يعرف الصناعة لا يعرف كيفيتها بما ذكرت. ألا ترى أن من لا يعرف الصناعة منا لا يعرفها إلا بالتعلم أو بالإلهام من الله عزّ وجلّ دون ما ذكرت؟ وأيضاً، فلو كان ما ذكرت لكان لا بدّ من أن يعرف الذوات وأنواعها وأجناسها ومعاني الصفات، ويعرف المنافع والغايات التي إذا لم توافقها الصنعة علم أنها مضطربة. وإذا صح أن يعرف بعض الأمور لم يكن بعض الأمور بذلك أولى من بعض. وعلى أن هذا السؤال لا يلزم من قال: إن المرجع بكونه عزّ وجلّ مدركاً إلى كونه عالماً.

فإن قيل: الواحد منا لا يعلم الأمور ويتصور حقائقها إلا بعد تقدم الحس لها، فيجب مثله في القديم عزّ وجلّ، فإذا استحال أن يدرك الأشياء قبل وجودها استحال أن يعرفها،

الجواب:

إنه لا يجب إذا كان الحس طريقاً إلى معارفنا أن يكون طريقاً يقف عليه معرفة غيرنا. ألا ترى أن الاستدلال طريق[11] إلى المعرفة، ولا يجب أن يكون طريقاً لكل أحد، والإنسان المشاهد للنار يستغني عن الاستدلال عليها بالدخان، ولا يستغني عن ذلك من لا يشاهدها؟

وقد قال بعضهم: لو جاز أن يختلف حكم الباريء عزّ وجلّ وحكمنا في ذلك لجاز أن يخالفنا فنعلم الأمور على خلاف ما عرفناها، فنعرف أن واحد وواحد أربعة ويعرف هو أن واحد وواحد اثنان.

10 فذلك: وذلك، ن.
11 طريق: طريقا، ن.

الجواب:

يقال لهم: وبأي علة جمعتم بين الأمرين؟ ثم يقال له: إن الحس طريق وقد يجوز أن يحتاج بعض العالِمين إلى طريق ولا يحتاج غيره إليه، ولا يجوز أن يكون الحق هو أن واحد وواحد اثنان والحق أيضاً أنهما أربعة لأن الحق لا يكون الشيء ومقابله. ألا ترى أن من شاهد النار يستغني عن الاستدلال عليها، ويحتاج من لم يشاهدها إلى الاستدلال عليها، ولا يجوز أن يكون كون النار حارّة وكونها غير حارّة كل واحد منهما هو الحق؟ فصح أن الباريء عزّ وجلّ عارف بالأشياء فيما لم يزل [5أ] وعالم بما سيحدث منها أنه يحدث، وبما لا يحدث أنه لا يحدث، وبهذه الطريقة نعلم أنه لا يزال عالماً.

دليل:

وقد استدل على المسألة قاضي القضاة فقال: لو علم بعد أن لم يعلم لكان قد علم مع جواز أن لا يعلم ولكان قد علم بعلم محدَث، وذلك محال. ولقائل أن يقول: إنه وإن علم بعد أن لم يعلم فإنه علم مع وجوب أن يعلم ومن قبل كان يستحيل أن يعلم، فلا يلزم أن يكون عالماً بعلم محدَث كما لا يلزم إذا أدرك بعد أن لم يدرك أن يكون مدركاً مع جواز أن لا يدرك ولا أن يكون مدركاً لمعنى لا لذاته أو لما هو عليه في ذاته، فلا يقف تصحيح الدلالة على ما[12] ذكرناه من كونه عالماً لذاته. ونسلك في تصحيح ذلك بأن نبطل كونه عالماً بعلم محدَث ونبين صحة كونه عالماً فيما لم يزل .

دليل:

وقد استُدل على ذلك وقيل: لو علم عزّ وجلّ بعد أن لم يعلم لكان قبل أن علم موصوفاً بضدّ العلم كالجهل أو الشكّ، وكان يستحق ذلك لذاته[13] ولألحق ذلك لذاته، فكان يستحيل خروجه عنه لاستحالة خروج الموصوف عن صفته الذاتية، وفي ذلك استحالة كونه عالماً. وقد اعترض ذلك أصحابنا فقالوا: ليس يجب إذا لم يكن الحي عالماً أن يكون على صفة مضادّة لكونه عالماً. ألا ترى أن الواحد منا يخطر بباله عدد أجزاء البحار ولا يكون عالماً بذلك ولا جاهلاً به، أعني معتقداً له لا على ما هو به؟ وإنما يكون شاكّاً، والشكّ ليس بمعنى ولا صفة وإنما هو نفي الاعتقادات والظنون لما خطر بالبال، ولا يستحيل خروجه عن هذا النفي إلى صفة العالم كما لا يستحيل أن يخرج عن كونه غير فاعل إلى أن يكون فاعلاً. ولا يمتنع أيضاً أن يقول المخالف: إنه يستحيل كونه عالماً فيما لم يزل لعدم المعلومات كما يستحيل كونه مدركاً، فإذا وجدت المعلومات علمها.

دليل:

واستدل أبو بكر بن الإخشيد فقال: لو لم يعلم فيما لم يزل [ن 5ب] لعلم بعلم[14] محدث ولاستحال أن يفعل لنفسه علماً لأن فعل العلوم متعلقة بمتعلقاتها ومطابقة لها على صحة أبلغ من كل فعل محكم، فكما تستحيل الأفعال المحكمة من دون تقدم العلم يستحيل فعل العلم أيضاً من دون تقدم العلم. ولقائل أن يقول: قولك[15]: أحدثُها متعلقة ومطابقة، يوهم أن تعلقها بالمعلوم ومطابقتها له

12 على ما: بما + (حاشية) على، ن.
13 وكان يستحق ذلك لذاته: إضافة في الهامش، ن.
14 لعلم بعلم: أمحى بعضه في ن.
15 قولك: قولكم، ن.

يجوز أن يحصل لها وهي موجودة، ويجوز أن لا يحصل لها وهي موجودة. وهذا باطل لأن تعلقها بالمعلوم هو كونها علوماً وموجودة ليس بأمر زائد عليه. وعند شيوخنا أن تعلقها صادر عن ذاتها، فلا يصح أن توجد غير متعلقة بما تتعلق به. فإن قال المستدل: لم أعْن ذلك، وإنما عنيتُ أن العلم لا يصدر ممن لا يعرف شيئاً أصلاً، كان عادلاً عن ذلك الدليل، ولا يصح الاقتصار عليه لأن لقائل أن يقول: يجب كونه عالماً إذا وجد المعلوم من غير علم يحدث لأنه عالم لذاته. فمتى صح أن يعلم الشيء علمه، وليس يصح أن يعلمه إلا في حال وجوده كما يقولونه في المدرِك: إنه يدرك لكونه حياً متى صح أن يكون الشيء مدرَكاً.

دليل:

قول الله عزّ وجلّ ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾[16] وقوله ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إلاَّ هُوَ﴾[17] وقوله سبحانه ﴿وَإذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ إلى قوله ﴿إنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[18] فأخبر أنه يعلم من مستقبل أمر آدم وذريته ما لا يعلمونه، وقوله سبحانه ﴿وَقَضَيْنَا إلَى بَنِي إسْرَائِيلَ فِي الْكِتَاب لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾[19] وقوله عزّ وجلّ ﴿أَلَمْ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَي الأَرْضِ وَهُم مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾[20] وقوله عزّ وجلّ في أبي لهب ﴿سَيَصْلَى نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ﴾[21] وقوله تعالى ﴿إنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ [6أ] وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ﴾[22] وقوله عزّ وجلّ (وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾[23] وقال عزّ وجلّ ﴿لَوْ خَرَجُواْ[24] فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إلاَّ خَبَالاً وَلأَوْضَعُوا خِلاَلَكُمْ﴾[25]، وكل ما في القرآن من الأخبار عن الغيوب دليل على أن الله عزّ وجلّ يعلم الشيء قبل كونه.

إن قيل: أيصح الاستدلال بالسمع في هذه المسألة؟ قيل: يصح الاستدلال على قول من يقول: إن العلم بالأمور المستقبلة يستحيل ويصح بالأمور الحاضرة، فيكون قد سلم أن الله سبحانه عالم بقبح القبيح وعالم[26] باستغنائه عنه لأن ذلك ليس بمستقبل، وذلك يدل على أن أخباره كلها يُعلم أنها صدق، ولا يجوز كونها كذباً.

إن قيل: إن من يقول: إنه لا يعلم الأمور المستقبلة، يجوّز أن لا يعلم أنه غني فيما بعد، بل يجوّز حاجته في المستقبل إلى الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو به، فيخبر بذلك خوفاً من أن يفوته حاجته، قيل: إنه لا يصح أن يجوّز عزّ وجلّ ذلك لأنه يعلم أنه غني لذاته وأنه يستحيل أن تخرج ذاته عن

16 سورة الأنعام (6): 73.
17 سورة الأنعام (6): 59.
18 سورة البقرة (2): 30.
19 سورة الإسراء (17): 4.
20 سورة الروم (30): 1-4.
21 سورة المسد (111): 3.
22 سورة لقمان (31): 34.
23 سورة الأنعام (6): 28.
24 خرجوا: لا يقرأ لقطع بعض الصفحة، ن.
25 سورة التوبة (9): 47.
26 وعالم: عالم، ن.

كونها ذاتاً، فما دامت ذاتاً فهي غنية. فإن قيل: هذا استدلال، والبارئ عزّ وجلّ يستحيل عليه ذلك، قيل: إنما يستحيل عندنا ذلك لأنه عالم بكل شيء، فإذا قال الخصم: إنه لا يعلم الأمور المستقبلة، لزمه أن يصح منه الاستدلال، وكأنا نقول: إن لم يعلم البارئ عزّ وجلّ الأمور المستقبلة من غير استدلال فإنه يصح منه الاستدلال عليها، ولو صح ذلك لعلم كونه مستغنياً في المستقبل كما يعلمه في الحال، وإذا علم ذلك لم يخبر إلا بما يعلم صدقاً، وقد أخبر بأنه يعلم الغيب والأمور المستقبلة، فإذاً هو عالم بها. والأولى أن نذكر هذه الآيات على طريق الإلزام لا على سبيل الاستدلال [ن 6ب] لأن[27] المخالف في هذه المسألة من أهل الملة يقر بصحة الكتاب، إلا الآيات التي قد علم صدقها عياناً كقوله ﴿وَهُم مِن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[28] وقوله ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُواْ مِنْكُمْ﴾[29] وقوله تعالى ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ﴾[30] وغير ذلك، فهذه يصح الاستدلال بها لعلمنا بصدقها وأنها على كثرتها لا تصدق إلا وقد أخبر بها من يعلم العواقب.

واحتج المخالف بأشياء، منها أنه لو علم الأمور المستقبلة لعلم أنه سيكلّف قوماً فيموتون كفاراً فيخلدهم النار، ولو علم ذلك لما حسن أن يكلّفهم، ولو لم يحسن ذلك لما كلّفهم، وقد علمنا أنه كلفهم.

الجواب:

إن تكليف مَن المعلوم أنه يرد القيامة مستحقاً للعقاب حسن على ما سنبينه في موضعه. وأيضاً، فلو قبح تكليف مَن يعلم المكلّف أنه يرد القيامة مستحقاً للعقاب لقبح تكليف مَن يجوّز المكلّف هذا من حاله.

ومنها قولهم: لو كان عالماً لذاته بأن الشيء سيحدث لكان عالماً لذاته أبداً أنه سيحدث وإن وجد ثم عدم بعد وجوده لأن صفة الذات لا تزول. وهذا استدلال ربّما أوهم أنه استدلال على أنه ليس بعالم لذاته، ولسنا نتكلم في ذلك في هذا الموضع، وإنما نتكلم في أنه مع أنه عالم لذاته يجب أن يعلم الأمور المستقبلة، فينبغي أن نورد الشبهة هكذا: قالوا: لو كان عالماً بأن الشيء سيحدث لكان إذا حدث ذلك الشيء ثم تقضى إما أن يكون عالماً بأنه سيحدث في حال حدوثه وفي حال تقضيه أو لا يعلم أنه سيحدث في هذين الحالين. فإن علم ذلك في هذين الحالين كان العلم جهلاً، وإن لم يعلم ذلك كان قد خرج عما علمه لذاته لأنه قد ثبت أن كل ما [ن 7أ] يعلمه يعلمه لذاته، وكلا[31] القسمين فاسدان، فما أدّى إليهما فاسد.

الجواب:

إن ما[32] نقوله في ذلك لا يخرج به القديم عزّ وجلّ عما هو عليه لذاته، وذلك أن قولنا: إن الحي عالم بأن الشيء سيوجد، يفيد أنه عالم بأن للشيء حالة وجود فيما بعد، ويفيد بصريحه أو بفحواه أنه

27 لأن: لا يقرأ لانقطاع بعض الصفحة، ن.
28 سورة الروم (30): 3.
29 سورة النور (24): 55.
30 سورة القمر (54): 45.
31 وكلا: وكلي، ن.
32 إن ما: انما، ن.

عالم أنه الآن غير موجود، وإن علم أنه يعدم بعد وجوده فذلك علم أن له حالة عدم بعد الوجود، فكأنه عالم بعدم الشيء الآن وأن له حالة وجود فيما بعد وحالة عدم بعد وجوده. فإذا كانت هذه الأمور الثلاثة معلومة للعالم، وهي مرتبة بعضها على بعض، وهكذا عُلمت، لم يلزم من علمه بوجود الشيء خروجه من كونه عالماً بعدمه من قبل لأن أحد هذين المعلومين لا ينقض الآخر، فلم يدفع الاعتقاد لأحدهما اعتقاد الآخر، فلا يلزم من كونه عالماً بوجوده في حال وجوده بطلان علمه بأنه سيحدث لأنه لم يعلم أنه أبداً موصوف بأنه مما سيحدث، بل عِلْمُه بأنه سيحدث هو علم بعدم يتعقبه الوجود الذي يزول معه أنه سيحدث، فقد علم إذاً من قبل أنه يخرج عن كونه مما سيحدث لأنه لو لم يخرج عن ذلك بطل معنى سيحدث، وكذلك لا يلزم من علمه بأن الشيء قد عدم بعد وجوده بطلان علمه بوجوده لأنه لم يعلمه أنه أبداً يكون موجوداً حتى إذا علمه أنه قد عدم خرج من علمه الأول، بل قد علمه من قبل أنه يعدم بعد الوجود. فالعلم بعدمه بعد ذلك لا ينقض العلم بالوجود المتقدم لأن أحد المعلومين لا ينقض الآخر فيتنافى الاعتقادان المتعلقان بهما، فلم يخرج من كونه عالماً بأنه كانت له حالة وجود قبل العدم. فصح أن القول بأن الله عزّ وجلّ يعلم الأشياء بأنها ستكون لا يلزم عليه خروج البارئ سبحانه [ن 7ب] من كونه[33] عالماً بما كان عالماً به، فلم يمنع منه كونه عالماً لذاته بخلاف ما يؤمنونه[34].

فإن قيل: أليس إذا وجد الشيء يقال: إنه عالم بأنه كان معدوماً، ومن قبل يقال: إنه عالم بأنه معدوم؟ قيل: نعم، ولاختلاف العبارتين وجه سوى عدم العلم وهو حضور العدم ثم تقضيه. فإن قيل: أفتقولون: إن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد؟ قيل: مذهب الشيخ أبي هاشم وقاضي القضاة وغيره من أصحاب أبي هاشم أنه علم بوجوده إذا وجد، وظاهر مذهب أبي علي وأبي القاسم خلاف ذلك وإن كانا لم يصرّحا في ذلك بشيء. أما الشيخ أبو علي فإن قاضي القضاة حكى في المغني في جملة شبه المخالف في هذه المسألة ما هذا لفظه: قالوا: ولو جاز أن تكون الصفة في كونه عالماً قد تغيرت وتجددت ولا يكون عالماً بعلم محدَث جاز مثله في كونه مريداً ولأدّى ذلك إلى إفساد طريقتكم في إثبات الأعراض، قالوا: ولا يصح لكم دفع ما ألزمناكم بما ذكره شيخكم أبو علي من أنه، وإن كان عالماً لنفسه، فإنه إنما يوصف بأنه عالم بوجود زيد عند وجوده من حيث تعلق علمه بوجوده كما أنه، وإن كان مدركاً لنفسه، فإنه إنما يدرك المدركات عند وجودها لتعلق كونه مدركاً بوجودها. ثم إن قاضي القضاة لم ينكر الحكاية وإنما فصل بين كون المدرك مدركاً في ذلك وبين كونه عالماً، وحكى عن أبي هاشم الفصل بينهما. وظاهر هذا الكلام من أبي علي يقتضي أنه جعل التعلق بوجود الشيء متجدداً عند وجوده من غير أن يكون قد تجدد ذات هو علم كما يقوله أصحاب أبي هاشم في المدرك، والقول في ذلك مع القول في كون المدرك مدركاً يضيق على قول أبي علي ومن لا يقول بالأحوال ويقول: إن الصفات هي قول الواصف، لأنه إذا لم يكن إلا الذات فما معنى أدرك [ن 8أ] بعد أن لم يدرك والذات لم تتجدد ولا ذات أخرى هو الإدراك ولا صفة وحال؟ وما معنى القول بأن كونه مدركاً زائد على كونه عالماً وليس إلا الذات؟

33 من كونه: لا يقرأ لانهدام الصفحة، ن.
34 يؤمنونه: يؤمنوه، ن.

وأما الشيخ أبو القاسم فقال في هذه المسألة من عيون المسائل والجوابات: فإن قالوا: هذا كقولكم: إنه قبل أن يوجد لم يكن عالماً بأنه قد وجد، فلما وجد علم أنه قد وجد، قلنا: ذلك لأنه قبل أن يوجد لم يكن موجوداً فكان مستحيلاً أن يعلم أنه موجود، ولكنه قد علم أنه غير موجود، وعلم أنه موجود إذا وجد. وأنتم تزعمون أنه إذا كان غير موجود لم يعلم أنه غير موجود ولا أنه سيوجد حتى إذا وجد علم أنه موجود. فإن قالوا: فإنا نزعم أنه قبل أن يوجد الشيء قد كان عالماً بأنه غير موجود، وإنما ننكر أن يكون عالماً بأنه موجود، قلنا: هذا إقرار منكم بأنه يعلم الشيء قبل وجوده، ونحن لم نسُمْكم قطّ أن يعلم الشيء موجوداً وليس بموجود، وليس يسوم خصمَه هذا إلا جاهل. وتأول أبو القاسم قول الله عزّ وجلّ ﴿حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ﴾[35] فقال: حتى نعلم الجهاد منكم موجوداً. وظاهر هذا الكلام يوهم ما ذكرناه من أنه إنما يعلم الشيء موجوداً إذا وجد وإن لم يفصح بذلك، بل قد قال من قبل: إن العبارات تتغير دون العلم.

والذي صرح بالكلام في هذا المعنى شيوخنا، فإنهم قالوا: إن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد. فإذا قيل: ما قولكم أنتم في ذلك؟ قيل: إن أراد الخصم أن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بأن له حالة وجود في الجملة فيما بعد فذلك صحيح، وإن أراد أنه إذا وجد الشيء كان كون العالم عالماً بأن الشيء سيوجد هو كونه عالماً بأنه موجود إذا وجد حتى يكتفي بذلك العلم في هذا المعلوم [ن 8ب] بطل[36] لأنه لو كان علماً به إذا وجد لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أن زماناً من الأزمنة سيوجد، نحو أن نعلم أن الليل سيوجد ثم وجد الليل ونحن في مكان لا نميز فيه بين الليل والنهار، أن نكون عالمين بوجود الليل إذ فينا علم بذلك، وكذلك لو علمنا في وقتنا هذا أن الشمس ستكون لها طلوع بعد وقتنا هذا ثم طلعت، أن نكون عالمين بطلوعها وإن لم نشاهده ولا أخبرنا به ولا عرّفنا ضياءها إذ فينا علم بذلك، ولوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أن زيداً سيدخل الدار عند أول ما تطلع الشمس فطلعت الشمس ودخل زيد أن نعلم كلا الأمرين وإن لم نشاهد طلوع الشمس ولا أخبرنا بذلك ولا بدخول زيد لأن الذي فينا هو علم بذلك، وليس يجوز أن يختلف في ذلك العالم لذاته والعالم بعلم محدَث لأن الحقيقة إذا كانت في نفسها واحدة لم يختلف الشاهد فيها والغائب. ألا ترى أن العلم بالحدوث لما كان هو العلم بالوجود بعد العدم لم يختلف في ذلك العالم لذاته والعالم بعلم محدَث؟ وليس لأحد أن يقول: إن علمكم بأن زيداً سيدخل الدار ينتفي إذا دخلها زيد ولو بقي لكان علماً به، لأنه إذا كان لو بقي لكان علماً به فما الموجب لانتفائه إن كان مما يجوز عليه البقاء؟ وإن كان مما لا يجوز عليه البقاء فلم لا جاز أن يوجد قبله فنكون عالمين بما كنّا عالمين به من أن لدخول زيد الدار حالة وجود عند طلوع الشمس، ونكون مع ذلك عالمين بأنه قد دخل الدار إذا كان قد دخلها؟ يبين ذلك أن من علم ذلك ثم طلعت الشمس ودخل زيد الدار وهو لا يشعر بطلوعها أو كان يشعر بذلك فإنه لا يخرج من كونه عالماً بأن لطلوع الشمس ولدخول زيد الدار حالة وجود بعد الوقت الذي علم ذلك فيه. فصح أنه لا يخرج من كونه عالماً بما كان عالماً به، [ن 63ب] فلو كان هذا العلم هو العلم بوجوب الدخول لكان العالم قد علم الدخول وإن لم يشاهده.

35 سورة محمد (47): 31.
36 بطل: كلمة لا تقرأ لانهدام الصفحة، ن.

فإن قيل: أفيجب إذا تجددت الأزمنة زماناً بعد زمان أن يتجدد كون العالم عالماً بتجدده شيئاً فشيئاً؟ قيل: بلى، كما بتجدد كون المدرك مدركاً يجب تجدد المدرك.

فإن قيل: فيجب إذا استمر عدم الزمان أن يتجدد العلم باستمرار عدمه، قيل: إن عدم الزمان ليس هو أمراً يتجدد بحسب استمرار شيء آخر، لأنه ليس للزمان زمان فليس هناك أمر يتجدد. فأما استمرار عدم الشيء بحسب اتصال الزمان، فإن العالم لذاته يعلم تجدد الزمان ويعلم استمرار عدم ذلك الشيء حالاً فحالاً. فإن قيل: فإذا وجد ذلك الشيء، أيتجدد كون العالم عالماً بأنه قد كان قبل وجوده معدوماً؟ قيل: لا، لأن كونه عالماً باستمرار عدم الشيء إلى أن وجد هو علم بعدمه من قبل وجوده، فلا افتقار إلى علم بذلك آخر والعلم به حاصل، ولا يخرج من كونه عالماً بما كان عالماً به من عدمه المتقدم لوجوده لأن العلم بوجوده لا ينافي ذلك، ولو تجدد علم بالعدم لكان إنما يتجدد علم بأن العدم تقدم الوجود، وهذا العلم حاصل وإنما تختلف العبارة عنه بكان ويكون.

واستدل أصحابنا على أن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد بأشياء، منها أنه لو كان العلم بأن زيداً سيموت غداً ليس هو علماً بموته إذا مات لكان الخبر عن أنه سيموت غداً ليس هو خبراً عن موته إذا مات في غد، ولو كان كذلك جاز الشكّ في موته إذا جاء الغد وأن لا يصح الاستدلال بالخبر وإن علمنا أنه خبر من لا يكذب.

الجواب:

إن هذا المستدل إما أن يُلزم الشكّ في موت زيد إذا جاء الغد مع جهله بمجيء الغد أو مع علمه بمجيء الغد. فإن ألزم مع جهله بمجيء الغد فكذلك نقول وهو الصحيح، ولا يكون الخبر عن موته [ن 63أ] دلالة عليه والحال هذه. ألا ترى أنه لا يمكن أن يستدل عليه مع الجهل بمجيء الغد؟ كما أن من علم بخبر نبي أن زيداً يقدم بغداد في سفينة بعينها فإن زيداً إن وصل بغداد في تلك السفينة يعلم المصدق للخبر بمجيء السفينة، فإنه لا يعلم بالخبر وصول زيد وإن كان زيد واصلاً. وإن ألزم أن يشكّ في موت زيد مع علمه بمجيء الغد لم يلزم ذلك لأن العلم باقتران موت زيد بمجيء الغد والعلم بحضور الغد يقتضيان العلم بحضور الموت، والخبر يكون دلالة على موته بشرط أن يعلم المخبر وجود الغد، وليس كل ما[37] يعلم عند علمين فقد علم بأحد العلمين. ألا ترى أن من علم أن كل ظلم قبيح وعلم أن هذا الألم ظلم فواجب أن يعلم أنه قبيح؟ وليس العلم بأن كل ظلم قبيح هو العلم بأن هذا الألم قبيح ولا العلم بأن هذا الألم ظلم هو علم بأنه قبيح، فكذلك إذا علم الإنسان بخبر النبي أنه إذا جاء غد مات زيد وعلم وجود غد فإنه يعلم أنه قد مات، وذلك استدلال موجب لحصول العلم بموته.

فإن قيل: ولِم يجب أن يتجدد علم بموته؟ وهلا كفى[38] العلم بأنه إذا جاء الغد حدث الموت؟ قيل: لأن العلم بأنه إذا جاء غد حدث الموت هو علم بتعلق الموت بالغد، فهو جار مجرى تعلق القبح بكون الظلم ظلماً. فأما الله سبحانه فإنه يعلم مجيء الغد وموت زيد لذاته لا على طريق الاستدلال

37 كل ما: كلما، ن.
38 كفى: كفا، ن.

بأحدهما على الآخر. وأما الواحد منا فيستدل هكذا[39]: موت زيد يقارن وجود الغد، والغد قد وجد، فموت زيد قد قارنه. والمستدل بهذه الدلالة التي تقدم ذكرها هو الشيخ أبو هاشم، ويلزمه أن يقول في ذلك: إن العلم بأن زيداً سيموت غداً يتجدد له تعلّق بأنه قد مات [ن 36أ] إذا جاء الغد[40]، كما يقوله في علم الجملة: إنه متعلق بالمفصّل، والعلم بأن كل ظلم قبيح يتعلق عنده بقبح ما يعلمه، وليس يقول ذلك في موت زيد لأن عنده أن موت زيد في غد هو أنه سيموت في غد، لا فصل بينهما إلا في العبارة. وإذا كان المعلوم عنده واحداً علي وجه واحد لم يمكنه أن يوجب تجدد تعلق، فإن أوجب تجدد تعلق فذلك التعلق هو كون العالم عالماً عندنا، وليس هو أمراً زائداً على العلم على ما بيّناه من قبل. وأما قول المستدل: إن الخبر عن أن زيداً[41] سيموت غداً هو خبر عن موته، وإنما أصفه بأنه خبر عن أنه سيموت، فيقال له: ما معنى قولك: إنه خبر عن موته إذا مات؟ فإن قال: معنى ذلك أنه ينبئ السامع ويدله على موت زيد إذا مات، قيل: قد تقدم قولنا في ذلك. وإن قال: معنى ذلك أن غرض المتكلم به الإخبار عن موته إذا مات، قيل: وما معنى الإخبار به؟ فإن قال: معنى ذلك أنه أراد الاستدلال به على موت زيد، قيل: إن أراد ذلك على الشرط الذي ذكرناه فهو غرض صحيح، وإلا فهو غرض فاسد.

ومنها قولهم: إن بشارة الأنبياء بالنبي صلى الله عليه وعليهم دلالة على أنه سيبعث وعلى أنه مبعوث إذا بعث لأنه يصح أن يستدل بذلك على نبوته إذا بعث. ولو لم تكن دلالة على نبوته إذا بعث لم يمكن الاستدلال بذلك على [أنه سيبعث]، وإذا كانت الدلالة على أن الشيء سيوجد هي دلالة على وجوده إذا وجد [فلا فرق بين العلم] والدلالة.

والجواب:

إن هذه الدلالة هي قريبة من [التي سبقت] وما تقدم من أنا نسوي بين الدلالة والعلم. فنقول: إن بشارة الأنبياء بأنه سيبعث من [صفته كيت وكيت] دلالة بمجردها على أنه سيبعث، وليس هي بمجردها دلالة على أنه قد بعث، [ن 36ب] إنما نقول: إن العلم بأنه سيبعث ليس هو العلم بأنه قد بعث. بيان ذلك أن بشارة الأنبياء بأنه سيبعث من صفته كيت وكيت يكفي في العلم بأنه سيبعث مَن هذه صفته، ولا يكفي بمجرده في العلم بأنه قد بعث حتى يعلم اختصاصه صلى الله عليه بتلك الصفات، فالخبر مع هذه الشريطة دلالة على أنه قد بعث، وهو بمجرده دلالة على أنه سيبعث. فلم نقل: إن الخبر بأنه سيبعث بعينه من غير شرط زائد دلالة على أنه قد بعث. فإذا لم نسوِّ بينهما لم يلزم التسوية بين العلم بأن الشيء سيوجد والعلم بأنه قد وجد. وقولهم: لو لم تكن البشارة دلالة على نبوته إذا بعث لم يصح الاستدلال بها، إن أرادوا أنها ليست دلالة أصلاً على نبوته فلسنا نقول ذلك، وإن أرادوا أنها ليست دلالة بمجردها على نبوته إذا بعث فكذلك نقول. وقولهم: يجب أن لا يصح الاستدلال بها، إن أرادوا: لا يصح الاستدلال بمجردها، فكذلك نقول، وإن أرادوا: لا يصح الاستدلال بها مع شرط، لم يلزم ذلك لأنه ليس يلزم إذا لم يدل مجرد الشيء أن لا يدل هو مع شرط

39 هكذا: هاكذا، ن.
40 إذا جاء الغد: مكرر في ن.
41 زيداً: زيد، ن.

زائد، سيما ونحن قد بينّا أن هذا الخبر يدل على أن النبي عليه السلام قد بعث مع علمنا بحصول العلامات فيه.

واحتج قاضي القضاة فقال: العلم بأن الشيء سيوجد في غد هو علم بوجوده لا غير، لأنه لو كان علماً بصفة غير وجوده لصح أن يجهل وجوده مع هذا العلم ولما صح أن يجهل مع هذا العلم بعض صفاته. فلما صح أن يجهل جميع صفاته إلا وجوده علمنا أنه علم بوجوده، وإذا وجد فالعلم بأنه موجود هو علم بوجوده أيضاً. فإذا كان معلوم العلمين هو وجود ذلك الشيء في غد وقد تناوله العلم من قبل ثبت أن العلم بأن الشيء [سيوجد هو علم] بوجوده إذا وجد وأنه لا افتقار بالعالم إلى علم آخر.

الجواب:

إن العلم [بأن] الشيء [سيوجد] [ن 37أ] هو علم بأن وجوده غير حاصل وأن له حصولاً[42] فيما بعد هذا العدم. والعلم بأنه موجود هو علم بأن الوجود حاصل، وفرق بين كون الشيء حاصلاً وبين كونه مما يحصل بعد كونه معدوماً، والمعقول من أحدهما غير المعقول من الآخر. ولهذا لم يقم العلم بأحدهما مقام العلم بالآخر على ما بينّاه. ثم يقال أيضاً: إنه ليس يكفي في تماثل العلمين أن يتعلقا بالوجود إلا بعد أن تبين أن الجهة التي تعلق بها العلمان واحدة. ألا ترى أن العلم بأن زيداً سيصير إلى هذا المكان ليس هو العلم بأنه فيه لأن كونه فيه مفارق لكونه سيحصل فيه؟ فالزمان في ذلك كالمكان، وقد بينّا ذلك فيما سلف. فلم زعم أن العلم بأن الشيء سيوجد إذا كان علماً بالوجود لا بصفة أخرى أغنى ذلك عن العلم بأنه موجود إذا وجد؟

ومنها قولهم: لو كان العلم بأن الشيء سيوجد ليس هو علماً بوجوده إذا وجد لصح مع بقاء العلم إلى وجوده أن نجهل وجوده، إذ وجوده إذا وجد ليس هو معلوم علمِنا بأنه سيوجد.

الجواب:

إنه إن كنا علمنا بأن الشيء سيوجد مطلقاً من غير تخصص بوقت فإنه يصح مع بقاء العلم بأن للشيء حالة وجود فيما بعد أن لا نعلمه موجوداً إذا لم نشاهده ولم نخبَر بوجوده، وهذه حجتنا عليكم. وإن علمنا أنه سيوجد في غد فإنه إذا وجد ولم نعلم وجود غد فإنا لا نعلمه موجوداً، وإن علمنا وجود غد علمناه موجوداً بعلم آخر، كما أنا إذا علمنا أن كل ظلم قبيح، ثم علمنا أن هذا الفعل ظلم، علمناه قبيحاً بعلم [آخر].

ومنها قولهم أن العلم بأن الشيء سيحدث لو لم يكن علماً بحدوثه إذا حدث [لوجب بعد أن يحدث] الشيء إما أن يكون علماً بحدوثه وإما أن يكون علماً بأنه سيحدث، فلو كان علماً بأنه سيحدث انقلب جنسه، والشيء لا ينقلب جنسه إذا بقي، فثبت أنه يكون علماً بحدوثه [ن 37ب] قبل أن يحدث الشيء لأن مرور الأوقات لا يغير تعلق الشيء بغيره. وسأل قاضي القضاة نفسه في المغني عن الإرادة، فقال: أليس بقاؤها إلى حين تقضي المراد يستحيل لأنها لو بقيت انقلب جنسها؟

42 حصولاً: حصول، ن.

فهلا علمه مثل ذلك في العلم بأن الشيء سيحدث؟ فأجاب بأن الإرادة لو بقيت إلى تقضي المراد لانقلب جنسها، وفي هذا تحقيق السؤال ونقض القول بأن بقاء الشيء لا يقتضي قلب جنسه.

وجوابنا عن الاستدلال هو أن العلم بأن الشيء سيحدث يتضمن العلم بعدمه في الحال وأن له حالة وجود فيما بعد تلك الحال من غير تعيين، ولهذا لا يكون هذا العلم في الزمان الثاني علماً بأن الشيء سيوجد، بل يكون الإنسان العالم بذلك شاكّاً في الزمان الثاني في وجود ذلك الشيء، لأنه إنما علم أن له حالة وجود فيما بعد ذلك الوقت من غير تعيين، فهو يجوّز في الزمان الثاني أن يكون قد وجد الشيء. فإنْ علم أن له حالة وجود في وقت معين من الأوقات المستقبلة فإنه متى جوز وجود الوقت فإنه يجوز وجود الشيء، ولا يكون عالماً مع هذا التجويز بأن ذلك الشيء سيوجد فيما بعد. فأما العالم لذاته فإنه يعلم استمرار عدم الشيء بحسب استمرار الزمان لأنه عزّ وجلّ لا يخفى عليه خافية، إلا أن العلم بأن الشيء سيحدث لو بقي إلى وقت وجود الشيء لم يخرج من كونه علماً بعدم الشيء في تلك الحال وأن له حالة وجود فيما بعد تلك الحال. ويصح وجود هذا العلم مع الشكّ في وجوده، كما يصح وجود العلم بأن الشيء موجود في مكان هو أمام هذا المكان مع الشكّ في وجوده في المكان الذي هو [أمامه والاعتقاد] بأنه غير موجود في المكان الذي هو فيه، لأن أحدهما علم جملة والآخر شكّ على التفصيل، [وإن طرأ على علم جملة جهل] على التفصيل فلم ينافِ[43] العلم على الجملة.

ومنها قولهم: إن النظر في الدليل الواحد في وجه [ن 38أ] واحد لا يجوز أن يولد إلا علماً واحداً، ومعلوم أن النظر في قول النبي عليه السلام: إن زيداً سيموت، يمكننا أن نستدل به قبل موته على أنه سيموت ويمكننا أن نستدل به إذا مات على أنه قد مات، والنظر في ذلك واحد. فلو كان العلم بأنه سيموت والعلم بأنه قد مات مختلفين لكانا قد تولدا عن نظر واحد في دليل واحد، وذلك فاسد.

الجواب:

إن الخبر إذا كان خبراً بأن زيداً سيموت مطلقاً غير معلق بزمان فإنه لا يصح أن نستدل به على أنه قد مات، لأنه لو لم نعلم إلا ذلك الخبر لم نعلم أنه قد مات لأنا لا ننتهي إلى زمان إلا ونجوز أنه يموت فيما بعده. وإن علق موته بزمان معين فإنا نستدل بمجرد الخبر على أن موته يقارن ذلك الوقت، ولا يكفي الاستدلال بمجرد الخبر في العلم بوقوع موته دون أن نعلم أن الوقت قد حضر، فيكون الاستدلال واقعاً بالخبر مع هذا الشرط. وليس الاستدلال عندنا إلا النظر في ترتيب علوم إلى علم ما لم نعلمه. وقد بان أنا في أحد المطلوبين نحتاج إلى ما لا نحتاج إليه في المطلوب الآخر، لأنا نحتاج في أحدهما إلى أن نعلم حضور الوقت، ولا نحتاج إلى ذلك في المطلوب الآخر. ولو جعلنا النظر معنى زائداً على ترتيب العلوم لكان قد حصل في الخبر على جهتين لأنه حصل في أحد المطلوبين متعلقاً بمجرد الخبر وفي المطلوب الآخر تعلق بالخبر مع شرط آخر، فلم يتعلق النظر بدليل واحد على وجه واحد فيستحيل أن يولد علمين بمعلومين. واعلم أن أكثر هذه الاستدلالات يرجع بعضها إلى [بعض فذكرناها] هكذا لأن أصحابنا يذكرونها كذلك.

43 ينافِ: ينافي، ن.

فأما ما استدل به المخالف من جهة السمع فأشياء، منها: قول الله عزّ وجلّ ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾[44]، قالوا: "ولعل" للترجي والمترجي للشيء شاكّ فيه. [ن 38ب]

والجواب:

إن قوله ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ﴾ معناه راجع إلى موسى وهارون، أي: قولا له قول راج أن يتذكر أو يخشى. وكذلك قول الله سبحانه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[45] معناه اعبدوه عبادة راج أن يتقي، لأن الإنسان راج بعبادته أن يتقي بها النار غير قاطع على ذلك لتجويزه أن تحبط عبادته بالمستقبل. وهذا التأويل لا يصح في قوله عزّ وجلّ ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[46] وقد تؤوّل[47] ذلك وما جرى مجراه بوجهين: أحدهما أن قيل: "لَعَلّ" بمعنى لكي، كأنه قال: لكي تتقون، وهو قول قطرب وأبي[48] علي، فقال الشاعر:

وَقُلْنَا لَكُمْ كُفُّوا[49] الحُرُوبَ لَعَلَّنَا ... نَكُفُّ وَوَثَّقْتُمْ لَنَا كُلَّ مَوْثِقِ

فَلَمَّا كَفَفْنَا الحَرْبَ صَارَتْ عُهُودُكُمْ ... كَلَمْعِ سَرَابٍ فِي المَلاَ يَتَأَلَّقُ

ولا يجوز أن يكون لعل هاهنا للترجي لأنه قال: ووثقتم لنا كل موثق، ولأن الناس لا يكفون غيرهم عن حربهم فيقولون: نحن نرجو[50] أن نكف عن حربكم إن كففتم ولسنا نعزم على الكف قطعاً. ويمكن أن يستشهد على ذلك أيضاً بقول الله سبحانه ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ [الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ] لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[51] لأن ذلك أمر بعبادته على الإطلاق، وعبادته على الإطلاق فيما أمر به ونهى عنه يقطع معها على اتّقاء النار، فعلمنا أن المراد به: لكي تتقون. والوجه الآخر من التأويل هو أنه عزّ وجلّ لما تعبدهم تعبُّدَ من يطمع في صلاحهم ويرجوه قال ذلك، وإن كان عالماً بحالهم، تشبيهاً لهذه الحال بحالة من يرجو، وقد يقع على الشيء اسم ما يشبهه. ألا ترى إلى قوله عزّ وجلّ ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾[52]، أي إنكم تبنون بناء من يرجو الخلود حتى لو طمعوا في ذلك ما زاد على ما فعلوه وإن كانوا [ن 39أ] غير راجين للخلود على الحقيقة.

ومنها قول الله سبحانه ﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ﴾[53]، وقوله ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾[54]، وقوله ﴿وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾[55].

44 سورة طه (20): 44.
45 سورة البقرة (2): 21.
46 سورة البقرة (2): 52-53.
47 تؤول: تأول، ن.
48 وأبي: وأبو، ن.
49 كفوا: كفو، ن.
50 نرجو: نرجوا، ن.
51 سورة البقرة (2): 21.
52 سورة الشعراء (26): 128-129.
53 سورة سبا (34): 21.

الجواب:

إن ما يجري مجرى غيره قد يقع عليه اسمه. ألا ترى أنا نصف الشجاع بأنه أسد والبليد بأنه حمار مع إسقاط كاف التشبيه والمراد إثباتها؟ ويقول القائل: ما سألت المَبارك إلا لتكلمني وإلا لتجيبني، ما جرى مجرى المجيب وإن كانت غير مجيبة على الحقيقة. ولما كان الله عزّ وجلّ ما أمر باتباع القبلة وسائر العبادات إلا لنطيع وإلا ليلطف لنا، ولا جعل لإبليس على المكلفين سلطاناً مع تحذيره إيانا من إغوائه ومن اتباعه إلا لنحذره، وكان من هذه سبيله يجري مجرى من يأمر بالفعل ليعلم من يطيعه ممن يعصيه ولينظر كيف حال المأمور، ويجري مجرى المختبر الممتحن للشيء، قال الله سبحانه ما قال على طريق المبالغة في الوصف بأنه مريد الطاعة، أي: ما أمرتكم إلا كأمر المختبر الممتحن. وإنما قلنا: إن أمره أمر من هذه سبيله، لأنه أراد الطاعة وفعل ألطافنا ووعد وتوعد وفعل كل ما يدعو إلى الطاعة.

تأويل آخر:

قال ابن الإخشيد: إنما خرج هذا الكلام مخرج الإخبار عن حسن المعاملة، كما يقول الإنسان لمن يفتخر عليه بنسبه: ينبغي أن ترجع إلى أهل المعرفة بالأنساب لنعلم أيّنا أفخر نسباً. يقول ذلك وهو عنى[56] نفسه بفخره عليه.

ولقائل أن يقول: إنما يقول الإنسان: لنعلم، وهو يريد: لتعلم أنت معي فنكون عالمين معاً، لأنه إذا علم معه فقد علما جميعاً. ألا ترى أنه لا يجوز أن يقول: لا علم لنا، وهو عالم بذلك؟ فإن قيل: أفيجوز أن يكون عنى الله عزّ وجلّ بقوله ﴿إلاّ[57] لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بالآخِرَةِ﴾[58]، أي ليعلم أولياؤه[59] من الملائكة والأنبياء علماً ضرورياً، [ن 39ب] فيكون المراد بقوله: لنعلم، الجمع، لأنه إذا علم أولياؤه[60] فقد علموا مع علمه، كما قلتم في المثل المضروب؟ قيل: هذا التأويل سائغ في الآيات التي فيها ألفاظ الجمع دون قوله عزّ وجلّ ﴿وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾[61].

تأويل آخر:

وهو أن المراد بالعلم المعلوم، أي: ليكون المعلوم متميزاً من غيره وليتميز من يؤمن بالآخرة ممن هو منها في شكّ، وليتميز من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه.

ولقائل أن يقول: ينبغي أن يبين هذا المتأول أن العلم يعبَّر به عن المعلوم في اللغة أو في الشرع. وأيضاً، فإن الله عزّ وجلّ قال ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾[62]، وهذا التأويل يقتضي أن يكون نفاقهم

54 سورة البقرة (2): 143.
55 سورة آل عمران (3): 166-167.
56 عنى: على، ن.
57 إلا: ولا، ن.
58 سورة سبأ (34): 21.
59 أولياؤه: اولياه، ن.
60 أولياؤه: اولياه، ن.
61 سورة آل عمران (3): 166-167.
62 سورة آل عمران (3): 167.

مراداً. وأما تميز أحد الفريقين[63] من الآخر فإن أراد به المتأول تميز المتبع للرسول ممن ينقلب على عقبيه في الجملة فمعلوم تميز هذين في الجملة، كلفوا التوجه أو لم يكلفوه، كما أن كل مفترقين[64] فهما متميزان في الجملة. وإن أراد إن وجد[65] الفريقان فاعلين لهذين الفعلين فيتميزا بفعلهما بأعيانهما فذلك يقتضي أن يكون وجود من انقلب على عقبيه قد أريد على هذه الصفة، وفي ذلك كون هذا الفعل مراداً لله، تعالى الله عن ذلك. فإن قال المتأول: أريد أن يتميز الفريقان عند المكلف، فذلك راجع إلى العلم، وعند المتأول أنهما متميزان عنده من قبل التكليف.

تأويل آخر:

وهو أنه ما جعل القبلة إلا ليعلم من يتبع الرسول موجوداً متبعاً للرسول.

ولقائل أن يقول: أما من يقول: إن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد، وإنما يختلف اسمه فيسمى علماً بوجود الشيء، ومن قبل كان يسمى علماً بأنه سيوجد، فلا يصح له هذا التأويل، لأنه لو نص الله عزّ وجلّ على ذلك لما كان في الاعتلا[ل لذلك بأنه] قال: ما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا ليوصف علمي بأنه علم[66] بأن اتباعكم [موجود للرسول]، [ن 40أ] معنى لأن التعبد لا يحسن لأجل الأسماء. فأما من قال: إن المعلوم إذا وجد عَلمَه الله عزّ وجلّ موجوداً ومن قبل كان يعلمه أنه سيوجد لا موجوداً، وهو ظاهر قول من تأول الآية على ذلك، فإنه يقال له أيضاً: إن التعبد لا يحسن لما ذكرتموه أيضاً. وأيضاً، فقد ورد ذلك في المعاصي، قال الله عزّ وجلّ ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾[67]، فإن كان الغرض بأمرهم أن يعلم وجود نفاقهم لم يجز ذلك لأن علمه بذلك عند وجوده أمر واجب، فلو كان علمه بذلك عند وجود النفاق غرضاً وجب كونه وسببه الذي لا يحصل العلم من دونه غرضاً، وسببه هو نفاقهم، لأن من كان غرضه إيلام زيد فإنه لا بدّ من أن يكون غرضه الضرب الذي لا يحصل الإيلام من دونه، ووجود النفاق هو كالسبب في وجود العلم بحضور النفاق لأن العلم تابع للمعلوم. فالصحيح من التأويل هو الاول.

ومنها قول الله عزّ وجلّ ﴿الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً﴾[68]، قالوا: فأخبر أنه الآن علم الضعف.

الجواب:

إنه ليس في ذلك دلالة على أنه علم الضعف الآن، كما أن قول الإنسان: الآن أقصدك وأعلم أنك لا تنصفني، لا يدل على أنه الآن تجدد علمه بذلك. فالله عزّ وجلّ عالم بدخول من دخل في الإسلام ممن يقصر عمن تقدم من السابقين عن القوة على الصبر في القتال. وقد تؤولت[69] الآية أيضاً على أنه الآن علم الضعف موجوداً ومن قبل علمه أنه سيوجد.

63 الفريقين: المرادين + (حاشية) الفريقين، ن.
64 مفترقين: فريقين + (حاشية) مفترقين، ن.
65 وجد: + (حاشية) تعرف (غير واضح)، ن.
66 بأنه علم: بأنه أعلم بأنه علم، ن.
67 سورة آل عمران (3): 167.
68 سورة الأنفال (8): 66.
69 تؤولت: تاولت، ن.

ومنها قول الله سبحانه ﴿فَعَسَى اللهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ﴾[70]، قالوا: إن هذا يدل على [الشك].

والجواب:

إن مثل هذا الكلام يخرج على طريق الإيهام على السامع، فإن الإنسان قد [يسأله سائل] فيقول له: أتدخل الدار؟ فيقول له: عسى أدخل، إذا لم يرد أن يبين له ذلك على سبيل القطع، ويكون معنى ذلك: أي جوز أيها السائل دخولي. وكذلك قول الله عزّ وجلّ ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾[71]، [ن 40ب] إن ذلك على جهة الإيهام على السامع، فإنه قد يقول لك الإنسان: أزيدٌ قال لك هذا الكلام؟ فتقول في الجواب: قاله لي إما زيد أو غيره، تريد أن يحصل الأمر في ذلك مبهماً عنده وإن كان بيّناً عندك. فالله عزّ وجلّ عالم بعدد من أرسل يونس إليهم، وإنما أراد أن يبهم ذلك علينا مبالغة في الكثرة لما علم في ذلك من المصلحة. وحكى [علي] بن عيسى في تفسيره عن الكوفيين أن "أو" هاهنا بمعنى الواو، أي ويزيدون، وأنشدوا بيت جرير:

نَالَ الخِلَافَةَ أَوْ كَانَتْ لَهُ قَدَراً كَمَا أَتَا رَبَّهُ مُوسَى عَلَى قَدَرِ

أي: وكانت له قدراً[72].

فأما الدلالة على أن الله عزّ وجلّ حي فيما لم يزل فهو أنه عزّ وجلّ عالم قادر فيما لم يزل، وكل عالم قادر فيما لم يزل فإنه لا يستحيل كونه كذلك لم يزل، وهذا هو معنى كونه عزّ وجلّ حياً.

باب القول في أن الله عزّ وجلّ عالم بكل معلوم

يدل على ذلك أنه عزّ وجلّ عارف بما يعرفه لذاته، ويصح أن يعرف الأمور كلها، ومن كان عارفاً بما يعرفه لذاته ويصح أن يعرف الأمور كلها فإنه يجب أن يعرفها كلها. أما الدلالة على أنه عارف بما يعرفه لذاته فقد تقدمت. وأما الدلالة على أنه يصح أن يعرف كل الأمور فهي أن المعرفة إما أن تكون مفردة كالمعرفة بماهية الجوهر وماهية السواد وحقيقة القديم والمحدَث وما أشبه ذلك، وإما أن تكون معرفة بإضافة حكم من الأحكام وصفة من الصفات إلى حقيقة من الحقائق كالعلم بأن الجوهر محدث وأنه سيوجد وأنه قد عدم وما أشبه ذلك. وقد صح كون البارئ سبحانه عارفاً ببعض المعلومات بدلالة أفعاله المحكمة، وكل من يصح أن يعرف شيئاً من الأشياء فإنه يصح أن يعرف غيره لا فرق في العقل بين بعض الأمور وبين بعض في صحة المعرفة به في كل من يصح أن يعرف شيئاً [ن 41أ] من الأشياء، وإنما يتعذر علينا المعرفة ببعض الأشياء لفقد طريقه، والعقل يقضي بأنه لا مانع من معرفتنا به إلا فقد طريقه، وأنه لو كان لنا إليه طريق لكان في صحة معرفتنا كغيره. ويفارق ذلك المقدور على قول من لا يجيز مقدوراً واحداً لقادرين لأنه يستحيل أن يقدر القادران على مقدور واحد إذ كان

70 سورة المائدة (5): 52.
71 سورة الصافات (37): 147.
72 قدرا: قدر، ن.

القادر يصح أن يؤثر في مقدوره ويستحيل أن يؤثرا فيه. وليس يؤثر العالم في معلومه، فلم يستحل أن يعلم العالمان المعلوم الواحد.

وإنما قلنا: إن العالم لذاته يجب أن يعرف كل ما يصح أن يعرفه لأنه لا اختصاص لذاته ببعض دون بعض. ألا ترى أنه عرف ما يعرفه من غير تعرُّف ولا تطرق لأنه عارف بما فعله وبكيفية فعله قبل أن فعله أو فعل نظيره مع غير إدراك سلف ولا طريق إلى المعرفة؟ فلم يكن[73] بعض الأمور بأن يعرفها أولى من بعض، ولا بعض وجوه المعلومات من استقبال وتقدم وحضور أولى بأن يعرفه من بعض، والعقل قاض بذلك. ألا ترى أن قائلاً لو قال: أنا أعلم ما في هذا البيت من عدد الدراهم من غير تعرُّف، بل ذلك واجب لي، فإن كل عاقل يقول له: فينبغي أن تعرف ما فيه من عدد الدنانير؟ فإن قال: لا أعرف ذلك، كذّبه العقلاء في أحد قوليه.

فإن قيل: أليس الإنسان إذا كملت صحته واعتدلت أمزجة قلبه وتكاملت قواه فإنه يجب أن يعرف ما يعرفه العقلاء في بديهة عقولهم، ولا يجب أن يعرف غير ذلك؟ فليس يمتنع أن يعرف العارف شيئاً ولا يعرف غيره.

الجواب:

أما أصحابنا فإنهم يقولون: لا يجب أن يعرف الإنسان البدائه، وإنما عرفها بأن اختار الله عزّ وجلّ خلق المعارف فيه، وقد اختار ذلك ولم يختر خلق المعارف الأخرى فيه، فلم يقولوا: إنه قد وجب أن يعرف الواحد منا شيئاً من غير تطرق ولم يعرف شيئاً آخر. وأما نحن فإنا نقول: إنه يجب أن يعرف ما يعرفه العقلاء، لأنه يستحيل أن يكون الإنسان على كمال صحته لا آفة به وهو لا يعرف المدركات ولا يعرف [ن 41ب] أن الشيء لا يخلو[74] من الإيجاب والسلب، إلا أن الإنسان لما[75] وجب مع تكامله أن يعرف ذلك لما توصل إليه بنوع من أنواع التوصل اختص بتلك المعلومات دون غيرها، وذلك أن معرفتنا بصفات الأمور وأحكامها تفتقر إلى المعرفة بذواتها، ومعرفتنا بذواتها تفتقر إلى الإحساس بها، وتفتقر المعرفة بأحكام الصفات من إيجاب وسلب إلى المعرفة بماهية تلك الصفات، وكثير من هذه الأمور تحصل المعرفة بها بالاستقراء والاختبار والممارسة الحاصلة على طول النشوء، وليس يمتنع أن تفتقر هذه المعرفة بهذه الأمور إلى ما ذكرناه فقط وما عداها من الأشياء المستدل عليها تفتقر المعرفة بها إلى أدلة، كما لا يمتنع أن تختلف الأمور المستدل عليها في أنواع الأدلة، فبعض يدل عليه دليل وبعض يدل عليه دليل آخر. فإذا حصل لنا الإحساس مع تكامل الآلات والصحة وقوة العقل أوجبت قوة العقل العلم بهذه الأمور إذا تكاملت الشرائط، ولا يجب أن نعرف غيرها لأن غيرها تحتاج إلى طرق أخر، كما لا يجب إذا عرفنا شيئاً بدليل أن نعرف غيره لأنه قد تحتاج المعرفة بغيره إلى دليل آخر. والبارئ عزّ وجلّ يعرف الأمور من غير إحساس لأنه قد عرف ما خلق وكيفية خلقه له قبل أن خلقه، والإدراك يستحيل عليها قبل أن خلقها فلم يكن بأن يعرف بعضها أولى من بعض.

73 يكن: يكون، ن.
74 يخلو: يخلوا، ن.
75 لما: انما، ن.

فإن قيل: فلعله فعل الأشياء مضطربة فلما أدركها عرف بعد إدراكها كيفية صنعها على صحة، قيل: إن من لا يعرف الصناعة لا يعرف كيفيتها [بما ذكرت. ألا ترى أن من] لا يعرف الصناعة لا يعرفها إلا بالتعلم أو بالإلهام من الله عزّ وجلّ دون ما ذكر[ت]؟ ولو كان كذلك لوجب] أن يعرف الذوات وماهيتها وماهية الصفات والمنفعة المقصودة بالفعل حتى [يحكم الصنعة] [ن 42أ] ويمكن إذا عرف أن المنفعة لم تحصل بالفعل أن يعرف اضطراب[76] الصنعة. وكل ذلك قد عرفه قبل الخلق من غير إدراك لاستحالة إدراك المعدوم، وفي ذلك كونه عارفاً ببعض الأمور من غير تطرق. على أن هذا السؤال لا يلزم من قال: إن كونه مدركاً يرجع إلى كونه عالماً.

فإن قيل: أليس العلم الواحد يجب تعلقه بمعلوم واحد، ويستحيل تعلقه بغيره مع أنه لا اختصاص له بأحدهما دون الآخر؟ فما أنكرتم من مثله في العالم؟ قيل: هذا لا يلزمنا لأن العلم هو كون العالم عالماً ولا نثبت ذاتاً منفصلة فنقول: قد تعلقت بمعلوم دون معلوم. فإن قيل: أليس كون العالم عالماً بهذا المعلوم مختصاً به دون غيره؟ قيل: هذا سؤال باطل لأن قولك: كونه عالماً بهذا، معناه أنه متعلق به ومختص به، وقولك من بعد: يختص بهذا، تكرار لنفس ما قلت، وليس هو إضافة شيء إلى شيء، كما تقول: إن الذات تختص بهذا المعلوم دون هذا المعلوم. فإن قلت: أليس ذات القديم عزّ وجلّ اختصت بهذا المعلوم دون هذا؟ قلنا: لا، بل هو عزّ وجلّ عالم بكل معلوم، وهو موضع الخلاف.

فأما أصحابنا القائلون بالمعاني فإنهم يفرقون بين الذات العالمة وبين العلم بأن العلم لا يصح تعلقه بأكثر من معلوم واحد، فلم يجب تعلقه بأكثر من معلوم واحد، ولو صح تعلقه بأكثر من معلوم واحد لتعلق بالكل. ألا ترى أن العلم بالشيء على طريق الجملة لما صح تعلقه بأكثر من معلوم واحد تعلق بأكثر من معلوم واحد؟ فإن قيل: إذا صح [تعلق] العلم بهذا المعلوم دون غيره فهلا جاز ذلك في العالم؟ قيل: إن العالم حي، والحي يصح أن يعلم أنه قد وجب [لتعلق ذاته أن] تختص الصحة بمعلوم دون معلوم، وليس العلم بحي. ويفصل أصحابنا أيضاً بين العلم والعالم في التعلق بما لا نهاية له بأن العلم لا يتعلق إلا بمعلوم واحد، فلم يجب أن يشيع، والعالم لذاته قد [ن 42ب] تعلق بأكثر من معلوم واحد، فوجب شياع تعلقه لأنه ليس بعض أولى من بعض إذ لا مقتضي للحصر.

شبهة:

قالوا: لا يتصور كون العالم عالماً بما لا نهاية له.

الجواب:

إن هذا دعوى. فإن قالوا: إن جاز أن يحصل للذات تبين لهذا المعلوم ولهذا المعلوم إلى غير غاية فقد حصل له تعلقات وتبين لا نهاية له، فما الفرق بين ذلك في الاستحالة وبين وجود أشياء لا نهاية لها؟

الجواب:

إن ما ذكروه استدلال على استحالة العلم بما لا نهاية له، وهو عدول عن قولهم: إن ذلك غير معقول، ولنا في الجواب عن ذلك طريقان، أحدهما أن الأجناس المعروفة ماهياتها متناهية، وكذلك

76 اضطراب: ادطراب، ن.

الأنواع، والعالم لذاته عارف بماهياتها وعارف بأن النوع الفلاني والجنس الفلاني سيحدث ويتكرر حدوثه، كنعيم أهل الجنة وعقاب أهل النار. فإذا وجد شخص شخص منه علمه موجوداً ويعلم أيضاً تميزه من الشخص الآخر المساوي له في جميع أحواله في الحال لأنه بالزمان يتميز، وكذلك القول في كل شخص. والطريقة الأخرى في الجواب أن نقول: إن استحالة حصول ما لا نهاية [له] موقوفة على الدليل، فحين ما يدل الدليل على استحالته أحلناه، ولا نحيله على الإطلاق، ولنا في هذا الموضع نظر.

باب الدلالة على أن الله عزّ وجلّ قادر على كل جنس من المقدورات ومن كل جنس على ما لا نهاية [له]

حكى أبو القاسم عند القول في مقدور بين قادرين عن قوم أن الله سبحانه قادر على مثل ما يقدر عليه العبد، وأن الله قادر على أن يخلق في العبد مثل العلم الذي يكتسبه العبد، وحكى عن الجمهور أنه محال وصفه بالقدرة على عين ما يقدر عليه العبد، ومحال وصفه بالقدرة على مثله، لأنه لو اشتبه مقدورهما لكانا [ن 43أ] شبيهين، وزعموا أن أفعال العباد كلها خشوع وتذلل وعبث وسفه، وأفعال الله سبحانه كلها حكمة وتفضل وتطول، والتطول لا يشبه الخشوع، بل هو مخالف له بنفسه وبعينه. واعلم أن أبا علي وأبا هاشم يصفان القديم سبحانه بالقدرة على أن يفعل فينا المعرفة بما نعرفه استدلالاً، وأبو القاسم لا يجيز ذلك، والخلاف بينهم في ذلك واقع. وأما الحركة التي هي خشوع فإن أبا القاسم يصف البارئ عزّ وجلّ بالقدرة على حركة أخرى في ذلك المكان لا يقول: إنها من جنس الحركة التي هي خشوع، وأبو هاشم يقول: إنها من جنسها، والخلاف بينهما هل هي من جنسها أم لا؟ فالكلام بينهما يقع في المعرفة وفي كون الحركة التي هي خشوع من جنس الحركة التي ليست بخشوع.

ونحن نبتدئ بالدلالة على أن الله عزّ وجلّ قادر على كل جنس، فنقول: الدلالة على أن الله عزّ وجلّ قادر على أجناس المقدورات هي أن المقدورات إما أن لا يقدر عليها العباد، فالله عزّ وجلّ هو القادر عليها وحده، كالأجسام وغيرها، وإما أن يقدر العباد على جنسها، فالسمع دال على أن الله عزّ وجلّ قادر على كل جنس منها، ويصح الاستدلال بالسمع على ذلك لأنه يمكن من دون العلم به أن نعلم أن الله سبحانه عالم بقبح القبيح وأنه غني عن فعله، والعقل أيضاً يدل عليه وهو استقراء جميع أجناس مقدورات العباد. أما الكون، وهو حصول الجوهر في المكان، فالله سبحانه فاعله عند خلقه الجوهر إذ لا قادر سواه. وإذا قدر على جعل جوهر في مكان قدر على جعله في مكان آخر وعلى جعل جوهر آخر في مكان آخر إذ العقل لا يفصل بين فراغ وفراغ، ولا بين جوهر وجوهر.

فإن قيل: أفيصح بعد وجود غيره من القادرين أن يفعل الله سبحانه جوهراً ويعتمد قادر آخر بيده في جهة من الجهات فيولد كوناً في [ن 43ب] ذلك الجوهر في تلك الجهة؟ قيل: لا يجوز ذلك لأن من شرط توليد الاعتماد للكون في الجوهر أن يماس محله الجوهر حتى يكون الاعتماد بأن يولد فيه أولى من أن يولد في غيره، فمماسته لأيدينا هو الأصل في ذلك، وكونه حاصلاً في الجهة باعتماد

أيدينا يقتضي أن يكون حصوله في تلك الجهة هو الأصل لماسة أيدينا ولاعتمادها، وفي ذلك كون كل واحد من الأمرين تابعاً للآخر.

وقد أحال الشيخ أبو هاشم أن يفعل الواحد منا المعنى الذي هو كون الجوهر في حال خلق الله عزّ وجلّ الجوهر فيكون الجوهر في بعض الجهات بكونٍ من فعل الواحد منا، وصحح ذلك قاضي القضاة ثم أحاله، ويمكن الاستدلال على إحالته بما ذكرناه. وأما الاعتماد فالثقل منه[77] تابع للكثافة، ولهذا يتعذر وجود كثيف غير ثقيل، وهو يقلّ بقلّته ويكثر بكثرته، والاعتماد إلى فوق تابع للتخلخل، والكثافة والتخلخل من فعل الله عزّ وجلّ إما مبتدأً وإما متولداً عن البرودة والحرارة. فما يولد عن الكثافة والتخلخل هو من فعله عزّ وجلّ، وهو قادر عليه، لأن القدرة عليه هي القدرة على سببه على ما سنبينه في موضعه. فأما أصحابنا فإنهم يقولون: إن الاعتماد من فعله، لأنه لا يصح خلق حي إلا وفيه اعتماد ليصح أن يكون فيه رطوبة.

وأما التأليف فليس بمعنى، ولو كان معنى على ما يقول شيوخنا لكان إما متولداً عن الاعتماد أو عن الأكوان، وهما في مقدوره، والقادر على السبب قادر على المسبب. وأما ما يلتذ الإنسان به وما يتألم به فإنه إن كان غير الافتراق كالحرارة والبرودة وأنواع الطعوم وما أشبه ذلك فالله عزّ وجلّ هو القادر عليه. وأما الأصوات فالإنسان وإن قدر عليها فالله سبحانه قادر على جنسها لأنه عزّ وجلّ قد أحدث كلامه وهو أصوات. وأما تفريق أجزاء الحي فهو راجع إلى الأكوان، وقد بينّا أنها من مقدوره عزّ وجلّ، فإن كان [ن 44أ] الألم متولداً عن ذلك فالبارئ عزّ وجلّ قادر عليه إذ هو قادر على التفريق الذي هو سببه.

وأما العلوم فكثير منها موجبة عن العقل، ولا يقدر على فعل العقل إلا الله عزّ وجلّ، فهو إذاً قادر على ما يجب عنه، فإذا قدر على بعض العلوم قدر على جميع أنواعها، لا فرق في العقول بين نوع ونوع من ذلك. وأصحابنا يقولون: إن العقل هو علوم مخصوصة، والله عزّ وجلّ هو الفاعل لها في الإنسان لأن الإنسان لا يتمكن من فعل العلم ابتداء، وغيره من العباد لا يقدر على توليد العلم فيه. وأما الظن فإن كان من قبيل الاعتقادات فهو كنوع من أنواعها، وإن كان غيرها فهو مقابل للعلم لما يتضمنه من معنى التجويز، والقادر على الشيء قادر على ما يقابله. وأما الشكّ والسهو فليسا معنيين، وأما النظر فهو التطرق بترتيب الاعتقادات والظنون إلى اعتقادات وظنون أخر، والبارئ عزّ وجلّ قادر على اعتقادات وظنون، غير أنه يستحيل عليه التوصل إلى علم شيء لأنه عالم بكل شيء. وأما أصحابنا فإنهم يجعلون النظر معنى زائداً على ما ذكرناه. وكان الشيخ أبو هاشم يقول: إن الناظر هو مَن فعل النظر، فألزمه الشيخ أبو عبد الله أن يستحيل من الله عزّ وجلّ فعل النظر لاستحالة كونه ناظراً، وانتصر له قاضي القضاة فقال: إن كونه ناظراً لا تنافي فيه، لأن الناظر طالب للعلم أو الظن، والبارئ عزّ وجلّ عالم بكل شيء، وهذا يقتضي أن لا يفعل النظر لأنه لا داعي إليه، ولا يقتضي كونه غير قادر عليه، كما نقوله في الظلم. فأما أصحاب أبي هاشم فإنهم يقولون: إن فاعل النظر ليس بناظر من حيث كان فاعلاً للنظر، لكن الناظر هو من [يقدر على جنس ما يوجبها] النظر، ويستدلون على قدرة البارئ سبحانه عليه بأنه قادر على العلم، ومن قدر على الشيء قدر على ما يولد جنسه،

77 منه: فيه + (حاشية) منه، ن.

وهذا أحد ما استدلوا به على قدرته على الاعتماد، لأنه قادر على الأكوان، [ن 44ب] ومن قدر على الشيء قدر على جنس ما يولد مثل ذلك الشيء.

دليل آخر:

البارئ عزّ وجلّ قادر لذاته، وكل جنس يصح أن يقدر عليه، والقادر لذاته يجب أن يقدر على كل ما يصح أن يقدر عليه. وإنما قلنا: إن كل جنس يصح أن يقدر عليه، لأن من يصح أن يقدر في الجملة فإنه لا يقف كونه قادراً على الشيء إلا على حصول الموجب لكونه قادراً عليه، لأن العقل لا يفرق بين مقدور ومقدور في صحة كونه قادراً عليه. ألا ترى أنه لو كان الجسم يُقدر عليه لمعنى، وصح اختصاص ذلك المعنى بنا، لما استحال في العقول أن نقدر على الجوهر، وكذلك الألوان؟ فعلمنا أن القادر من حيث هو قادر لا يمتنع أن يقدر عل كل جنس يشار إليه من المقدورات، وإنما يمتنع عليه أن يقدر على بعض الأشياء لفقد اختصاصه بالموجب لذلك، فيفارق الجماد ومن يستحيل أن يقدر أصلاً لأن العقل إنما قضى باستحالة كونه قادراً علي بعض المقدورات لأنه في ذاته يستحيل كونه قادراً أصلاً، وليس يقتصر العقل في سلب كونه قادراً على سلب الموجب فقط، وإنما لم يقدر القادر على مقدور غيره لأنه غير مختص بما يوجب كون القادر قادراً عليه، لأنه لو صح أن يختص به ما يوجب كونه قادراً عليه لقدر عليه. وإنما قلنا: إنه إذا كان قادراً لذاته، وصح أن يقدر على كل جنس، وجب أن يقدر عليه لأنه لا اختصاص لذاته ببعض الأجناس دون بعض، فوجب أن يقدر على الكل. ألا ترى أن من قال: أنا أقدر على الحركة من غير أمر خصصني بذلك، فإنه يلزمه أن يقدر على غيرها لأن الطريقة واحدة؟

فإن قيل: ما أنكرتم أن ذاته تختص ببعض المقدورات كما تختص القدرة ببعض المقدورات، سواء جعلتم القدرة معنى زائداً على الصحة أو قلتم: إنها الصحة؟

الجواب:

إنه قد ثبت أن ذات الله عزّ وجلّ تقتضي أن يقدر عزّ وجلّ على ما يضعف عنه قوانا، فعلمنا أنها تفوق كل قادر، فكانت [ن 45أ] بأن يقدر على جنس ما نقدر عليه أولى، وهذا قريب ذاك (؟)[78]، وهو يتم على قول من قال: إنه سبحانه يقدر على مقدور العباد، والدليل الأول أظهر.

واستدل أصحابنا على أن الله عزّ وجلّ قادر على كل جنس بأنه قادر لذاته، فقدر على كل جنس لأن القدرة إنما اختصت ببعض الأجناس دون بعض لأنها قدرة كما أنها لم تتعلق في الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد إلا بجزء واحد لأنها قدرة. ألا ترى أن القُدر مشتركة في هذين الحكمين مع اختلافها كلها؟ فكانت العلة في ذلك كونها قُدراً، والقادر لذاته قد فارقها في هذه العلة. فكما وجب أن يكون قادراً على ما لا نهاية له من كل جنس لمفارقته لها في العلة التي لها لم تتعلق القدرة بما لا نهاية له من كل جنس، فكذلك يجب أن يقدر على كل جنس لمفارقته للقدرة في العلة التي لها اختصت القدرة ببعض الأجناس دون بعض.

78 قريب ذاك (؟): كلمة لا تقرأ، ن.

ولقائل أن يقول: لم زعمتم أن القدرة إذا اشتركت في أن لا يشيع تعلقها بجميع الأجناس يجب أن يكون ذلك لكونها قُدراً؟ وأيضاً، فإن كونها قدراً أمر مختلف ليس هو حكماً واحداً، ولو ثبت أن العلة في ذلك كونها قدراً لم يلزم أن يفارقها في هذا الحكم كل ما فارقها في كونها قدراً إلا أن يثبتوا أنه لا علة لذلك إلا ما ذكروه، لأن الحكم الواحد يجوز ثبوته بأكثر من علة واحدة. ألا ترى أن القدر مشتركة في استحالة تعلق الاثنين فيها بمقدور واحد، و لم يلزم من ذلك أن يستحيل ذلك فيها لكونها قدراً وأن يفارقها في هذا الحكم ما ليس بقدر حتى يصح تعلق القادر لذاته مع قدرة غيره بمقدور واحد؟ فالوجه في الاستدلال على ذلك ما قدمناه أولاً.

وأما الدلالة على أن الله سبحانه قادر من كل جنس على ما لا نهاية له ولا يقف ما يقدر عليه على حد فهي أنه عزّ وجلّ قادر لذاته، ولا وجه خصص ذاته [ن 45ب] بقدْر دون قدر من المقدورات، فقدر على كل ما يصح أن يُقدر عليه. ألا ترى أن ما يصح أن يفعله إنما صح أن يفعله لأنه عزّ وجلّ ذات مخصوصة، وقد أراد الفعل فقط من غير آلة وأداة وواسطة فيقال: إنه يختص بقدر من الأفعال دون قدر؟ ألا ترى أن قائلاً لو قال: أنا إذا أردت أن يتحرك الجبل تحرك من غير إعمال أداة وآلة، بل لأني صحيح وقد أردت ذلك، فإن كل عاقل يقول: هلا قدرت على تحريك الجبل الآخر معه؟ وإنما يقال له ذلك لفقد المخصص. فصح أنه عزّ وجلّ قادر على ما لا نهاية له من الجواهر، وقادر من التحريك والاعتمادات والأصوات على كل ما يمكن. ويتصور في ذلك من الشدة. ويفارق كوننا قادرين على خلق الأفعال دون ما زاد عليه وتفاضلنا في ذلك، فيقدر بعضنا من التحريك على أزيد مما يقدر عليه غيره لأنا نختص بوجه يقتضي هذا التخصص، وذلك لأن الواحد منا يقدر لاختصاصه بأدوات وأعضاء تختص بنبية وتأليف مخصوص تتفاضل في نفسها فتكون بنية أشدّ اعتدالاً وأشدّ إحكاماً من بنية قادر آخر، فلذلك تفاضلوا في شدة الأفعال وتزايدها. يبين ما قلنا أن الواحد منا لو قدر على حمل جبل أو دفعه أو جلبه لكان قد امتنع أن يولد ثقله وقوته تفريق يده مع أن صلابة ذلك العضو أنقص من ثقل ذلك الجبل ومن صلابته، والعقل يحيل ذلك، فعلمنا أن ما يفعله الواحد منا يجب كونه مقدراً بحسب بنيته. وإنما احتيج إلى هذه البنية وتزايدها لما بينها وبين مجال الأفعال من التمانع الواقع بين ثقل المفعول فيه وصلابته وبين قوة تأليف العضو والإرادة التي يُفعل بهما. والباريُ عزّ وجلّ يستحيل ذلك عليه، فلم يكن بينه وبين الأفعال ومجالها ما يوجب هذا الاعتبار، فصح أنه لا وجه يخصص كونه قادراً ببعض المقدورات دون بعض[79].

[ن 46أ] فأما أصحابنا فإنهم لما قالوا: إن الواحد منا قادر لمعنى، وقالوا: إن ذلك المعنى لا يتعلق إلا بجزء واحد من جنس واحد في محل واحد في[80] وقت واحد، فصّلوا بين تعلق القدرة وبين تعلق القادر، فقالوا: القادر لذاته قدر على أكثر من جزء واحد، فخرج تعلقه عن الحصر لفقد المخصص، وليس كذلك القدرة، لأنها لم تتعدّ في التعلق الجزء الواحد، فلم يسغ تعلقها بما لا نهاية له.

فإن قيل: ومن أين لهم أنه يقدر من كل جنس في محل واحد في وقت واحد على أكثر من جزء واحد؟ فما ينكرون أنه خلق الأجسام جزءاً جزءاً، ثم ألّفها وخلق الأفعال الكثيرة في كل محل في

79 دون بعض: مكرر في ن.
80 في: من، ن.

أوقات متفرقة وأن تكون الكواكب إنما كانت حركتها سريعة لقلة الوقفات في حركاتها، والموجود في كل جزء منها جزء من الحركة على ما يذهبون إليه، وليس فيها ثقل[81] فيحتاج إلى أن يفعل في كل جزء منها أكثر من جزء واحد من الحركة، والرياح العواصف وما فيها من الاعتمادات إنما حدثت جزءاً جزءاً، وولد الأول منها فاجتمعت، أو إنما صارت سريعة الحركة لقلة الوقفات فيها، والأشياء المفرطة السواد إنما كانت كذلك لكثرة أجزائها التي فيها السواد وقلة ما فيها من الأجزاء التي لا سواد فيها؟

الجواب:

إن هذا لا يمكن أن يقال في الأرض، لأن عند أصحابنا أنها واقفة بما يفعله الله عزّ وجلّ من السكون في كل جزء منها، ولا يمكن ذلك مع ثقلها إلا بكثرة ما يفعله الله عزّ وجلّ من أجزاء السكون والاعتمادات في كل جزء من أجزاء صفحتها السفلى.

إن قيل: ما تنكرون أن الوجه في تناهي مقدوراته من الجواهر هو أنه ليس في العدم من الجواهر إلا ما أوجده؟

الجواب:

إنا لا نقول: إن المعدوم ذات وشيء، فيقال: إنه متناه أو غير متناه، ومن يقول بذلك من أصحابنا فإنه يجيب عن ذلك بأن الطريق إلى حصول ذلك في العدم هو قدرة القادر. ألا ترى أنا نعلم أنه لو دام كون الواحد منا قادراً [ن 46ب] أبداً لكان يتأتى منه في كل وقت أن يفعل فعلاً، فعلمنا بذلك أن في العدم ما لا نهاية من المقدورات في المستقبل، فمقدورات القادر لذاته بذلك أحق.

فأما القائلون بأن الله عزّ وجلّ قادر لمعنى أوجب كونه قادراً، وعالم لمعنى أوجب كونه عالماً، فلا سبيل لهم إلى العلم بأنه عزّ وجلّ عالم بكل شيء وقادر على ما لا نهاية، لأنه يقال لهم: أليس العلم فيما بيننا قد يتعلق بجزء واحد؟ فما أنكرتم من مثله في العلم القديم وأن يكون الله عزّ وجلّ عالماً بعلوم محصورة بمعلومات محصورة؟ وكذلك القول في القدرة. فإن قالوا: حكم العلم القديم مخالف لحكم العلم المحدث في ذلك، قيل: ولم زعمتم أنهما مختلفان في هذا الحكم؟ فإن قالوا: لأنهما مختلفان في جميع أحكامهما، قيل لهم: قولكم أنهما قد اختلفا في جميع أحكامها قد تسلمتم فيه أنهما قد اختلفا في هذا الحكم، فقد تسلمتم ما خالفكم فيه السائل. فإن قالوا: قد اختلفا في كل حكم غير هذا الحكم فيجب أن يختلفا في هذا الحكم أيضاً، قيل لهم: وبأي علة جمعتم على أنهما لم يختلفا فيما عدا هذا الحكم؟ بل قد اتفقا عندكم في أحكام كثيرة. ألا ترى أن كل واحد منهما لا بد من أن يوجب كون الحي عالماً، وكل واحد منهما له صفة العلم، وهو متعلق بالمعلوم تعلق العلوم، ولا بدّ من أن يقوم بذات أخرى ويحتاج إلى حياة؟

وتعلق من لم يصف القديم عزّ وجلّ بالقدرة على مثل مقدور العبد بأن مقدور العبد تذلل وعبادة، ويستحيل أن يفعل الله عزّ وجلّ التذلل. وقالوا أيضاً: لو قدر عزّ وجلّ على مثل مقدور العبد لكان مثلاً لعبده لأن اشتباه الفعلين يدل على اشتباه الفاعلين. واعلم أن الخلاف معهم خلاف في

81 ثقل: ثقلا، ن.

عبارة، لأنا نقول لهم: أيقدر الله سبحانه على تحريك الجسم إلى المكان الذي حركناه إليه؟ فمن قولهم: هو قادر على ذلك لكن يستحيل عليه التذلل، وإنما يفعل حركة ليست بتذلل، [ن 26أ] فيقال لهم: هذا صحيح لأن التذلل هي حالة منخفضة للنفس لطلب النفع ودفع الضرر، وذلك مستحيل على القديم عزّ وجلّ. فأما قولهم: إن الحركة التي ليست بتذلل مخالفة للحركة إذا كانت تذللاً، وإن اختصا بمكان واحد، فباطل لأن الشيء لا يخالف ولا يماثل لأمور لا ترجع إليه، وكونه تذللاً المرجع به إلى نفس الفاعل، وليس براجع إلى الحركة من حيث هي حركة.

فإن قالوا: لا يقدر على تحريك الجسم إلى المكان الذي حركناه إليه، وليس ذلك من قولهم، قيل لهم: فقد تكون الحركة إلى ذلك المكان غير تذلل، فما المانع من كونه قادراً عليها؟ فإن قالوا: لأنه لو قدر عليها لكان مثلاً للعبد لتماثل فعلهما، قيل لهم: إنما يكون عندكم الحركة مثلاً للحركة التي هي تذلل لو كانت تذللاً كالحركة الأخرى، فإذا لم تكن تذللاً لم تكن مثلها، وإذا لم تكن مثلها لم يلزم ما ذكرتموه على أصولكم. ولا يلزمنا أيضاً على قولنا: إن الحركتين إلى المكان الواحد مثلان، أن يكون فاعلاهما مثلين، لأنه لا يلزم من تماثل التأثيرين تماثل المؤثرين، لأن الاعتماد إلى فوق مخالف للاعتماد إلى أسفل وهما يوجبان حصول الجوهر في مكان متوسط، وكذلك الحركة تولد الحرارة، والحرارة تولد الحرارة على قول أصحاب الطبائع، وهما مختلفان، وإنما جاز ذلك لأنه ليس الطريق إلى ذات الحركة وذات الحرارة هو هذا التأثير، وكذلك القول في الذوات والأحكام الصادرة عنها.

واحتج من لم يصف الله عزّ وجلّ بالقدرة على خلق مثل المعرفة المكتسبة فينا بأمور، منها: أنه لو قدر على مثل المعرفة المكتسبة فينا لصح أن نعلم باضطرار ما علمناه باكتساب، لأنه لو فعل فينا المعرفة لكنا مضطرين إليها، ولو صح ذلك لصح أن نعلم باكتساب ما علمناه الآن باضطرار، وفي ذلك كوننا عالمين بأنفسنا باستدلال وعالمين بنبوة الأنبياء باضطرار.

الجواب:

يقال لهم: [ن 26ب] لم زعمتم أنه لو صح أن نعلم باضطرار ما علمناه باستدلال لصح أن نعلم باستدلال ما علمناه باضطرار؟ وما أنكرتم أن كون الشيء معلوماً باستدلال موقوف[82] على أن يكون عليه دليل وأن يصح منا النظر فيه؟ فلم زعمتم أن كل ما يُعلم باضطرار لو لم يعلم باضطرار لكان هذه حاله؟ ثم يقال لهم: إن ما[83] يعرف باضطرار ضربان: أحدهما يعرف عن طريق كالإدراك والآخر يعرف ابتداءً كبدائه العقول كالمعرفة باستحالة خلو الشيء من كونه موجوداً ومعدوماً وما أشبه ذلك. والعلم بذلك من كمال العقل لأن العقل عند أصحابنا هو جملة من علوم منها هذا العلم، فمن لا يعلم ذلك لم يكمل عقله، ومن لا يكمل عقله لا يصح منه الاستدلال على الشيء إذ كان هذا العلم هو من أصول الأدلة الذي لا بدّ منه. فلو أمكن[84] أن يكون على هذا العلم دليل لم يصح أن يستدل به من لم يحصل له هذه المعرفة. فكيف، ولا يعقل شيء له تعلق بذلك حتى إذا سبق العلم به صح أن يكون دليلاً عليه؟ والصحيح أن العقل أمر من الأمور يقتضي ويوجب المعرفة باستحالة خلو

82 موقوف: موقوفا، ن.
83 إن ما: إنما، ن.
84 أمكن: لم يمكن + (حاشية) أمكن، ن.

الجسم من العدم والوجود ولغيره مما يجري مجراه، فمن ليس بعالم بذلك ليس فيه عقل، ومن ليس فيه العقل لا يصح منه الاستدلال لو كان هناك دليل لأن بالعقل يقوى على ترتيب العلوم، ولأن العقل إذا لم يكن لم تكن المعارف التي ترتيبها يفضي إلى المعارف المكتسبة، فمن لم يكن فيه معرفة من هذه المعارف فقد فقد المعارف التي ترتيبها يفضي إلى العلوم المكتسبة وفقد القوة على ترتيب هذه المعارف.

وأما ما نعرف عن طريق نحو كون زيد في الدار فإنا نعرفه إذا شاهدناه فيها، وإن لم يحصل الحس لذلك صح أن نعرفه باستدلال بخبر نبي. فأما مع حصول الحس فإنه لا يصح أن لا نعرف [الشيء] إلا مع فقد [ن 27أ] السلامة، ومع فقد السلامة لا يصح الاستدلال. فإن عرف ذلك بالحس أو خبر[85] نبي أنه في الدار، فإنه لا يصح الاستدلال عليه، لأن الاستدلال هو تطلّب المعرفة بما لم يُعرف، فالعارف بالشيء لا يصح أن يطلب المعرفة بذلك الشيء. على أن هذا خارج عما نحن بسبيله لأن الذي نحن بسبيله هو أن يعرف الإنسان باستدلال ما عرفه باضطرار بدلاً من معرفته باضطرار، والذي نحن فيه الآن هو أن يعرف الإنسان في حالة واحدة شيئاً واحداً باضطرار وباستدلال. فأما معرفة الإنسان بنفسه فإما أن تكون حاصلة عن إدراك نفسه بحاسة من الحواس أو حاصلة إبتداءً، وليس يخلو[86] من هذين القسمين، وقد تكلمنا عليهما. وما ذكرناه من هذه الأمور غير حاصل فيما يعرف باستدلال، فبان الفرق بينهما.

ومما يمكن أن يستدلوا به هو أن يقولوا: لو صح أن يفعل فينا المعرفة بما نعرفه باضطرار صح أن يفعل فينا المعرفة بصفة الشيء مع أنا عالمون به باستدلال حتى نعرف وجود زيد استدلالاً بخبر نبي، ونعرف أنه قادر باضطرار، لأن المحل محتمل وليس بين العلمين تنافٍ، والقادر قادر عليهما، ولو صح ذلك لم يمتنع أن يدخل علينا شبهة في نبوة ذلك النبي، فنخرج عن كوننا عالمين بوجود زيد مع كوننا عالمين باضطرار بأنه قادر، وذلك محال، فما أدّى إليه محال.

والشيخ أبو هاشم يقول: لا يجوز أن نعلم باضطرار صفة ما نعلمه باستدلال لأنه يؤدّي إلى جواز أن نعلم صفته باضطرار مع الشكّ في ذاته. ولقائل أن يقول: ليس يصح أن لا تلتزموا القول على مذهبكم لأنه يودّي إلى فاسد، وإنما ينبغي أن لا تلتزموه إذا بينتم أن قولكم لا يؤدّي إليه، فبينوا ذلك، وليس يبين ذلك بأن تقولوا: إنه يؤدّي إلى فساد، كما لا يبين أن حدوث القديم لا يلزمه على كونه جسماً لأن حدوثه يؤدّي إلى فساد.

وحكي عن قاضي القضاة أنه [ن 27ب] قال: لو علمنا باستدلال ذات زيد، وعلمنا باضطرار كونه قادراً، لم يصح أن ينتفي العلم بذاته بدخول الشبهة على الدليل، وإنما لم يصح ذلك لأجل مقارنة العلم الضروري بالصفة، كما أن العلمين بالمعلوم الواحد إذا كان أحدهما ضرورياً والآخر مكتسباً لا يصح إذا دخلت الشبهة على دليل المكتسب أن ينتفي أو يمنع من وجوده، ومنع من أن يعلم باضطرار صفة الشيء مع العلم المكتسب بالذات. فقال: العلم الضروري أجلى[87] من المكتسب، والذوات هي الأصل والصفة فرع، والعلم بالأصل لا يجوز أن يكون أخفى من العلم بالفرع، فلو

85 أو خبر: وأخبر، ن.
86 يخلو: يخلوا، ن.
87 أجلى: اجلا، ن.

علمنا باضطرار صفة الشيء، وعلمنا باستدلال ذاته، لكان العلم بالأصل أخفى من العلم بالفرع. ولقائل أن يقول: إن هذا وجه إحالة وليس يمنع من لزوم ذلك لكم، فينبغي أن تبينوا أن ما ألزمناكم غير لازم على قولكم، ومتى لم تبينوا ذلك قيل لكم: يلزمكم أن تجوّزوا ما ألزمناكم وإن أدّى إلى المحال الذي قلتموه. فإن قلتم: ألسنا جميعاً نقول: إنا نقدر أن نفعل المعرفة في أنفسنا بأن الذات قادرة، ولا يلزم أن يصح منا أن نفعل ذلك مع شكّنا في وجود الذات؟ فما أنكرتم أن لا يلزم أن يصح فعل المعرفة الضرورية في أنفسنا بكونها قادرة مع علمنا بوجودها باكتساب لأنه يؤدّي إلى كوننا عالمين بصفتها مع شكّنا في الذات؟ قيل لكم: إنه إن لم يكن لنا طريق نعلم به أنه لا يلزمنا صحة كوننا عارفين بصفة الشيء مع الشكّ فيه إلا لأنه يؤدّي إلى محال فالكلام لازم، غير أنا نجوز أن يمتنع لسبب آخر وليس علينا ذكره[88] لكم هاهنا. والجواب الصحيح عن الموضعين هو أن يقال: [ليس علمنا يحصل] إيجاده على كل وجه، فلا يمتنع أن تكون المعرفة ممكنة على وجه دون وجه، فقول من قال أن [لا علم له بوجود زيد] [ن 28أ] ويقطع مع ذلك على أنه قادر، متناقض لأن علمه بأنه قادر قد تناول وجوده، وهو معنى قولنا: أنه، فقد دخل الوجود في ضمن هذا المعلوم، فكأن السائل قال لنا: إذا قلتم: إنكم تقدرون على المعرفة بصفة الشيء لزمكم أن تقدروا على أن تكونوا عالمين به وغير عالمين به معاً. وهذا غير لازم كما لا يلزم إذا قدرنا على الضدّين أن نقدر على الجمع بينهما، وكذلك إذا عرفنا باضطرار أن زيداً قادر فقد دخل في ضمن هذه المعرفة الجلية الوجود لأن لهذه المعرفة علقة به، فاستحال والحال هذه أن لا نكون مضطرين إلى وجودها، فكأنه ألزمنا على قولنا بكون المعرفة مقدورة لغيرنا أن يقدر القادر على أن تكون موجودة غير موجودة معاً. فإن قال السائل: أنا ألزمكم أن يتقدم العلم المكتسب بوجود زيد، ثم نعلم باضطرار أنه قادر فنكون عالمين بوجوده باضطرار هذا العلم وإن تقدم العلم المكتسب بوجوده، قيل: لا يمتنع ذلك، وإنما الممتنع أن لا نكون في الحال عارفين بوجوده باضطرار.

ومنها: ما استدل به شيخنا أبو القاسم في عيون المسائل، وهذا معناه: لو قدر على فعل المعرفة فينا بما نعلمه باستدلال لجاز أن نعلم باضطرار ما نعلمه باستدلال من الغائبات. ولو جاز ذلك لجاز إذا صرنا مضطرين إلى ذلك أن نكتسب العلم به لأنا أصحّاء عقلاء غير مؤوفين[89] والأدلة حاضرة. ولو جاز أن نكتسب العلم به جاز أن نكتسب الجهل به بدلاً من العلم كسائر ما [نعلمه باكتساب]، وكما جاز وأمكن أن نكتسب الحركة جاز وأمكن أن نكتسب السكون بدلاً منها، ولو جاز أن نكتسب الجهل بدلاً من العلم جاز أن نكون عالمين بالشيء الواحد باضطرار جاهلين به. قال: فإن قالوا: جهله ينفي علمه الضروري، قيل لهم: أوليس قد يجوز أن يعلم الشيء الواحد ويجهل من جهتين؟ وأنتم قد بينتم [ن 28ب] جهتين يعلم منها هذا المعلوم، فلزمكم جواز أن يعلم من أحدهما ويجهل من الآخر. قال: ونحن لو جعلنا للعلم[90] بوجود الشيء جهتين لصح أن يعلم العالم أنه موجود من أحدهما ويجهل من الجهة الأخرى. قال: فإن قالوا: فقد يدل على وجود الشيء الواحد دليلان، فاجعلوا كل واحد منهما جهة، وصححوا أن يعلم الشيء من أحدهما ويجهل من الآخر، فقال: لا

88 ذكره: إضافة في الهامش، ن.
89 مؤوفين: مأووفين، ن.
90 للعلم: العلم، ن.

يلزمنا ذلك لأن جهة العلم هي الاستدلال الصحيح وإن كثرت الأدلة، وجهة الجهل الاستدلال الفاسد. قال: ويقال لهم: ولم كان الجهل بأن ينفي المعرفة الضرورية بأولى من أن تكون المعرفة تنفي الجهل؟ فإن قالوا: كذلك نقول: إن المعرفة الضرورية تنفي الجهل، قيل لهم: فإذا لم يجز أن يكتسب الجهل لم يجز أن يكتسب المعرفة مع أنه صحيح عاقل غير مؤوف[91] قد حضرته الأدلة، وهذا فاسد.

الجواب:

أما قوله: لو قدر أن يضطرنا إلى المعرفة بالغائبات لجاز مع أنه قد اضطرنا إليها أن نستدل عليها، فإن أصحابنا قالوا: لا يجوز أن نكتسب وننظر لنعرف ما عرفناه. قالوا: لأن الناظر طالب، ولا يجوز أن يطلب الإنسان ما هو حاصل له. وتوقفوا في نفي جواز ذلك، هل هو لأنه لا داعي لهذا الاستدلال ليعلم أم ذلك محال في نفسه، فإن كان ذلك للدواعي فنحن قادرون على اكتساب العلم غير أن ذلك لا يجوز منا، أي لا يتوقع منا، ولا نشكّ في حصوله كما لا نشكّ في أن الله سبحانه لا يفعل القبيح مع أن الله عزّ وجلّ قادر عليه. ولهم أن يقولوا لأبي القاسم: قولك: إذا كنا عقلاء أصحّاء سالمين قد حضرتنا الأدلة جاز منا أن نكتسب، يجب أن تزيد فيه: ولنا إلى الاستدلال لنعلم داعٍ، وإن كان الاستدلال على الشيء مع العلم الضروري به محال فلسنا بقادرين عليه عندهم لأن ما هو مستحيل [ن 29أ] في نفسه لا تتناوله القدرة. فلهم أن يقولوا له: ليس يجب إذا قدرنا على اكتساب العلم بالشيء قبل العلم الضروري أن نقدر عليه من بعد، وإن حضرتنا الأدلة وكنا عقلاء أصحّاء، إلا بعد أن ينتفي كل وجه من وجوه الإحالة من حصول ضدّ يستحيل أن يجامعه ضدّه، فلا تكون القدرة متناولة لجعل الشيء مجتمعاً مع ضدّه، وكذلك ما يجري مجرى الضدّ. فبيّنْ أن حصول العلم الضروري ليس بوجه من وجوه الإحالة لاكتساب العلم والاستدلال عليه.

وأما نحن فإنا نقول في ذلك: إن الاستدلال هو التطرق إلى العلم والمتطرق إلى الشيء هو حاصل في طريقه وطريق الشيء قبله. فلو كان العالم بالشيء متطرقاً إليه لكان عالماً غير عالم، وذلك محال، كما يستحيل أن يكون الحاصل بالبصرة متطرقاً إليها وحاصلاً في طريقها في حالة واحدة. فإن قيل: جوّزوا أن يكون العالم بالشيء ضرورةً متطرقاً إلى علم زائد وصفة زائدة غير حاصلة له، قيل: إن العلم الضروري بالشيء هو الغاية في الوقوف عليه والنهاية في وضوحه للعالم، ولم يبق وجه زائد في الوضوح يحصل بالاستدلال فيتطرق إليه بالاستدلال. ألا ترى أن من شاهد الشمس طالعة في حال قول نبي: الشمس طالعة، لا يتبين زيادة وضوح لطلوعها لأجل قول النبي: الشمس طالعة، ولو كانت هناك زيادة تطلب بالنظر لصح الاستدلال عليها، وإذا دخلت الشبهة في الدليل بطلت الزيادة الحاصلة لأجل الاستدلال. فإن قيل: أيجوز أن ينظر المشاهد للشمس في قول النبي: إن الشمس طالعة، ليعلم أنه دليل؟ قيل: يجوز ذلك وإذا نظر فيه علم أنه دليل، ولم يزد علمه بطلوعها. أما علمه بأنه دليل فلا بدّ إذا علم أن النبي قد قال: الشمس طالعة، وعلم أن كل نبي لا يكذب، فإنه يعلم أنه لو لم يشاهد طلوعها لعلم طلوعها، ونفيه بذلك هو علم بأن قوله دليل. فأما أنه لا يستفيد علماً بالطلوع فلما [ن

91 مؤوف: مأووف، ن.

29ب] ذكرناه من أنه لم يتوجه لوضوح ذلك المعلوم لأن العلم الضروري كالمستوعب لجهات التبين[92] والوضوح.

فأما قاضي القضاة فإنه أجاز أن ينظر الناظر في الدليل الثاني فيعلمه دليلاً، فلم يجز أن يتولد عن نظره العلم بالمعلوم، فسألته وقلت: إذا عرف أنه دليل فقد استكمل النظر المولد للعلم، وقلبه محتمل له، والعلم الضروري مثل المكتسب، والشيء لا يمنع من مثله عند أصحابنا، فما بال نظره مع أنه سبب موجب لا يولد العلم؟ فقال: إنه يعلم أن الدليل الثاني دليل قبل استكماله النظر المولد للعلم بالمعلوم. وهذا لا يستمر عندي لأنه إنما يعلم أنه دليل[93] إذا عرف جميع مقدماته ورتب جميعها. ولو فعل ذلك ولم يتقدم نظره في الدليل الأول لتولد له العلم بالمدلول عليه. يبيّن ذلك أن الإنسان لا يعرف أن قول النبي: صلوا، دليل على وجوب الصلاة إلا إذا علم أن ذلك قوله وأنه نبي وأن الأمر على الوجوب وأن النبي لا يأتي بقول متجرد موضوع الوجوب إلا وما يتناوله القول واجب، ومتى لم يستكمل ذلك لم يعلم أن أمره دليل على وجوب الصلاة. ومتى عرف جميع ذلك واستكمل النظر فيه ولم يتقدم له دليل قبله عرف وجوب الصلاة سواء قلنا: إن النظر هو ترتيب العلوم أو أمر زائد عليه.

فهذا هو الكلام على إلزام الشيخ أبي القاسم إيانا القول بصحة أن نكتسب العلم بما علمناه ضرورةً. فأما قوله: ولو جاز أن نكتسب العلم بما عرفناه ضرورةً جاز أن نكتسب الجهل بدلاً منه حتى نكون عالمين به ضرورةً وجاهلين به باكتساب، فغير لازم لو صح منا اكتساب العلم بما علمناه ضرورةً لأنا، وإن قدرنا على فعل الجهل بذلك المعلوم، فغير ممتنع أن يستحيل منا لوجود منع يختصه، كما لا [يستحيل أن تكون لنا] قدرة على فعل الحركة يمنة ويسرة، ويمتنع علينا فعل الحركة يمنة إذا كان عن أيماننا جبل [يمنع الحركة يمنة ولا يمنع] [ن 30أ] الحركة يسرة. فكذلك إيجاد الله سبحانه فينا العلوم التي هي أشدّ وأقوى مما نقدر عليه من الجهل أو أكثر مما نقدر عليه من الجهل يكون منعاً من فعل ضدّه من الجهل. فإن لم يجز لله[94] عزّ وجلّ أن يوجد فينا من العلم ما هو أكثر وأشدّ وأقوى من الجهل الذي نوجده، بل كان ما نوجده من الجهل أكثر، لم يوجد الله عزّ وجلّ العلوم، وهذا كما تقوله أنت: إن الله عزّ وجلّ إذا أراد أن يحرك جسماً في حال ما أراد الإنسان تسكينه فإنه يفعل الحركة على وجه يمنع من فعل السكون. فإن قلت: إن ذلك الوجه لا يرجع إلى كثرة الأجزاء، قيل لك مثله في العلم.

وأما قوله: إن قالوا: إن جهله ينفي علمه الضروري، قيل لهم: ولم ذلك؟ أوليس قد يجوز أن يعلم الشيء الواحد ويجهل من جهتين؟ وأنتم قد بينتم جهتين يعلم منهما هذا المعلوم، فيلزمكم جواز أن يعلم من أحدهما ويجهل من الآخر. ونحن فلو جعلنا للعلم بوجود الشيء جهتين لصح أن يعلم العالم أنه موجود من أحدهما ويجهل من الجهة الأخرى، فإنه يقال له: أيلزم خصمك جواز أن يفعل العالم بالشيء ضرورةً الجهل بما علمه حتى يكون عالماً به جاهلاً به لأنه قادر على الجهل فقط، أو لأنه قادر على الجهل غير ممنوع منه وليس له صارف عنه، أو لأن الجهل[95] والعلم لا يتنافيان إذا كانا من

92 التبين: التيقن + (حاشية) التبين، ن.
93 دليل: دليلا، ن.
94 لله: الله، ن.
95 أو لأن الجهل: والجهل + (حاشية) أو لأن الجهل، ن.

جهتين؟ فإن قال بالأول، قيل له: فالإنسان قادرعلى الحركة وضدّها عندك، ولا يلزم على ذلك صحة إيجادهما معاً. وإن قال بالثاني، وهو أن الجهل بوجود الشيء لا ينافي العلم الضروري بوجوده، وما هذه سبيله لا يستحيل اجتماعهما، قيل له: [إذا لم يكن اجتماعهما] بمحال فلِم يجب عليهم أن يتركوا ما أدّاهم إليه؟ فإن قال: لأنه محال أن يكون الواحد [منا في حال واحدة عالماً] بشيء وجاهلاً به، قيل: قد حكمت بأن ذلك غير محال إذا كان من جهتين، فإن قلت: بل هو محال على كل حال، قيل لك: فقد رجعت عن الذي حكمت به وبطل إلزامك لأنك إنما ألزمتهم ذلك [ن 30ب] بأن قلت: إنه لا تنافي بين هذا العلم وهذا الجهل، فإن قلت: بل بينهما تنافٍ، قال مخالفوك: فلتنافٍ[96] لا يجتمعان وإن قدر القادر عليهما، كما لا تجتمع الحركة وضدّها وإن قدر الواحد منا عليهما.

وأما قوله: فإن قالوا: فقد يدل على وجود الشيء الواحد دليلان، فاجعلوا كل واحد منهما جهة وصححوا أن يعلم الشيء من أحدهما ويجهل من الآخر، قيل: لا يلزمنا ذلك لأن جهة العلم بالشيء هي الاستدلال الصحيح، وجهة الجهل الاستدلال الفاسد، فإنه يقال له: فإذا جعلت الاستدلال الصحيح جهة والاستدلال الفاسد جهة، وأجزت أن يعلم الشيء ويجهل من جهتين، فجوز أن نستدل بأحد الدليلين استدلالاً صحيحاً فنعلم مدلوله، وأن نستدل بالشبه أو نستدل بالأدلة استدلالاً فاسداً بأن نرتبها ترتيباً رديئاً، فنجهل ذلك الشيء بعينه، فما ذكرته في الجواب يحقق لزوم السؤال لك. ثم يقال له: إن قنعت بذلك فاقنع من خصمك أن يقول: العلم الضروري جهة صحيحة وحاصل من جهة صحيحة من فعل حكيم، والجهل الذي يكتسبه الإنسان إنما يكتسبه باستدلال فاسد، فقد جرى مجرى ما ذكرته من الاستدلال الصحيح أو الاستدلال الفاسد على أن العاقل يعلم استحالة كونه في حالة واحدة معتقداً أن الله عزّ وجلّ يستحيل أن يُرى ولا يستحيل أن يُرى، سواء كان ذلك عن طريق واحد أو عن طريقين.

وأما قوله: ويقال لهم: ولم كان الجهل بأن ينفي المعرفة الضرورية بأولى من أن تكون المعرفة تنفي الجهل؟ فإن قالوا: كذلك نقول: إن المعرفة الضرورية تنفي الجهل، قيل لهم: فإذا لم يجز أن يكتسب الجهل لم يجز أن يكتسب المعرفة مع أنه صحيح عاقل غير مؤوف[97] قد حضرته الأدلة، فإنه يقال له: ولم لو جاز أن يكتسب المعرفة بما عرفه ضرورةً جاز أن يكتسب الجهل بدلاً من ذلك؟ [فإن قال:] إذا جاز أحد الضدّين جاز الآخر، قيل: ليس كذلك لأنه لا يمتنع أن يختص أحدهما بمنع دون الآخر كما ...

***

96 فلتنافٍ: فلتنافي، ن.
97 مؤوف: ماووف، ن.

VIII

... [ن 31أ] ويمكن أن يحتجوا فيقولوا: إن القلب الصحيح كالعين الصحيحة في أنه يجب أن يعلم به المعلوم، كما أن العين الصحيحة يجب أن يرى بها المرئي، وكما أن العين الصحيحة يدرك بها أشياء من غير توسط[1] آلة، ويدرك بها أشياء بتوسط آلة كالمرآة التي بتوسطها يدرك الإنسان وجهه ويدرك ما خلف ظهره ويدرك ظهره بمرآتين، كذلك القلب الصحيح يعلم به الإنسان بوجهين، أحدهما بنفسه لا بتوسط كالبدائه، والآخر يعلم به بتوسط الاستدلال، فالاستدلال معه كالمرآة مع العين الصحيحة. فلو جاز أن يخترع في الإنسان معاني الأمور الغائبة واعتقاد كونها على صفاتها الخفية، سواء قيل: إن ذلك ذات، أو قيل: ليس بذات، جاز أن يجعل الله عزّ وجلّ الإنسان مدركاً لوجهه ولما وراء ظهره ولظهره من غير آلة، ولجاز مثل ذلك في البعيد والمحجوب، سواء قلتم: إن المدرك [مدرك] لمعنى، أو قلتم: إنه مدرك لا لمعنى، أو أثبتم حالاً للمدرك، أو قلتم: كون الإنسان مدركاً للشيء هو أن يثبت في حاسّته صورة المدرك على تمييز لأنه إذا جاز تحصيله عالماً جاز تحصيله مدركاً. وليس ينجيكم من ذلك أن تقولوا: إن المدرك يدرك لا لمعنى، لأن هذا الإلزام يتوجه على قولكم أنتم: إنه لا فرق بين كون الواحد منا مدركاً وعالماً في نفي المعاني، ويتوجه إلى أصحاب شيخكم أبي هاشم أيضاً لأنهم قد ألزموا القائلين بالإدراك صحة أن يفعل الله عزّ وجلّ فينا الإدراك لما في خلاف جهة محاذاتنا، فإن جاز ذلك فهلا جاز أن يحصّل لنا صفة المدرك إذ الصفات تحصل عندهم بالفاعل، بل لا يحصل بالفاعل إلا الصفات عندهم؟ وليس لهم أن يقولوا: إن الصفات الحاصلة بالفاعل لا تحصل [للفاعل إلا] في حال حدوثه، لأنه لا دليل على ذلك إلا أمثلة غير مقنعة. ويلزمهم أن يجوزوا أن يحدث الله عزّ وجلّ [فينا] صحيح الحاسة ويجعله في حال ما يحدثه مدركاً لما وراء ظهره من غير مرآة.

الجواب:

إن من استدل بهذا الكلام قاس إحدى المسألتين على الأخرى من غير علة مع علمنا بافتراق [ن 31ب] حال الحاسة والقلب في وجوه كثيرة. ألا ترى أن من شرط الرؤية بالعين نفسها المقابلة وحضور المدرك، وليس ذلك من شرط العلم بالقلب لأنه يدرك المعدوم والغائب؟ وإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع أن لا يمكن تحصيل حال المدرك للإنسان بلا آلة ويمكن ذلك في العلم من غير استدلال. وإذا لم يمتنع ذلك لم يصح القطع على التسوية بينهما. فإن قالوا: فاذكروا أنتم العلة المفرقة بينهما حتى يصح منكم القطع على الفرق بينهما، قيل: الفرق بينهما هو أن العلة التي لها لم يصح ما ذكروه في المرئيات[2] هي أن معنى رؤية الإنسان الشيء هو حصول صورته في حاسّته المطابقة لذلك الشيء مع تمييز، ويجب أن يكون المرئي[3] هو الذي تطبع صورته في حاسّة الرائي لأنه إن حصلت مثل صورته في الحاسّة لا من قبل المرئي[4] كانت تلك الصورة متبدلة فلم تكن رؤية له، ولهذا لا يجوز أن يرى الإنسان

1 يجب أن يرى ... من غير توسط: إضافة في الهامش، ن.
2 المرئيات: المرايات، ن.
3 المرئي: المراي، ن.
4 المرئي: المرائ، ن.

المعدوم لما لم يكن المعدوم شيئاً فتنطبع صورته في الحاسة. ولو حصلت في الحاسّة صورة مع عدم المرئي[5] لكانت غير منطبعة على شيء، فلو كان الشيء في خلاف جهة المحاذاة وانطبعت صورته في الحاسة لكان إما أن يكون المرئي طبع صورته في الحاسّة، أو البارئ عزّ وجلّ فعل ذلك، والأول يقتضي أن نرى أبداً ما وراءنا، والثاني لا يخلو[6] إما أن يبتدئ ذلك ابتداءاً أو يسوق الصور المنطبعة في الهواء إلى الحاسّة. فإن ابتدأ ذلك لم يكن المرئي[7] هو الذي طبع الصورة في الحاسّة، وليس تلك الصورة جسماً فيمكن أن تساق نفسها ويعدل بها إلى الحاسّة. وليس معنى: علمتُ الشيء، هو أن المعلوم طبع في نفسي صورته، ولا يجب ذلك [لأن] العلم هو اعتقاد من النفس وحكم في الشيء المعلوم، وقد يحصل ذلك والمعلوم معدوم، فبان [بذلك أنه لا] يمتنع كما أحصل العلم لنفسي أن يحصله لي غيري. فإذا كان الله عزّ وجلّ قادراً لذاته وجب أن [يقدر على ذلك و]لا يمنع مانع [ن 32أ] من كونه قادراً عليه. فقد بان أن هذا الوجه ليس بوجه محيل لكونه قادراً على المعرفة فوجب كونه قادراً عليها.

باب القول بأن الله عزّ وجلّ قادر على القبيح

قال أبو إسحاق النظّام وأبو عثمان الجاحظ والأسواري:[8] محال وصف الله عزّ وجلّ بالقدرة على القبيح، وحكي ذلك عن أكثر المجبرة والمرجئة. وقال جمهور شيوخنا أبو الهذيل وأبو علي وأبو هاشم وأبو القاسم:[9] إن الله عزّ وجلّ قادر على ذلك، واختلفوا فقال أبو علي وأبو هاشم وأبو القاسم: يصح منه فعل القبيح، وقال أبو الهذيل: مستحيل أن يفعل الله عزّ وجلّ القبيح [وإن كان قادراً عليه[10]]، واستبعد قاضي القضاة هذا القول من أبي الهذيل. ونحن نذكر ما استدل به شيوخنا على القدرة على القبيح، ثم نذكر طريقنا في ذلك، ثم ندل على أنه يستحيل أن يفعل الله عزّ وجلّ القبيح قبل استدلال المخالف على نفي القدرة على القبيح لأن الجواب عنها يفتقر إلى ذلك.

استدل شيوخنا على أن الله عزّ وجلّ قادر على القبيح بأشياء، منها[11] أن من قدر على الكون فهو قادر على جنس مثله، قبيحاً كان مثله أو حسناً، والبارئ سبحانه قادر على الكون، فكان قادراً على جنس مثله وإن كان قبيحاً. وإنما قلنا: إن من جنس الكون ما هو قبيح، لأن تفريق جسم الحي وقد تقدمت منه المعصية من جنس تفريقه إذا لم يتقدم منه المعصية، بل قد يكون هو ذلك التفريق بعينه. وإنما قلنا: إنه يجب أن يقدر على جنس مثله، قبيحاً كان أو حسناً، لأنه لا تأثير لكونه قبيحاً أو

5 المرئي: المراي، ن.
6 يخلو: يخلوا، ن.
7 المرئي: المراي، ن.
8 قارن المغني في أبواب التوحيد والعدل لقاضي القضاة عبد الجبار، الجزء السادس، 1 – التعديل والتجوير، تحقيق أ.ف. الأهواني، القاهرة 1962/1382، ص. 127.
9 قارن المغني 1/6، ص. 128.
10 وإن كان قادراً عليه: الإضافة عن المغني ج 1/6، ص. 128.
11 قارن المغني 1/6، ص. 132-129.

حسناً في الوجه الذي تتناوله القدرة، لأن القادر إنما يقدر على إيجاد [الفعل الحسن]، وقد دلت الدلالة على أن من قدر على الشيء قدر على جنس مثله.

ولقائل أن يقول: إن أردتم بقولكم: لا تأثير للقبح فيما تتناوله القدرة، أن القبح لا يقتضي المنع من قدرة كل القادرين على القبيح، [ن 32ب] فهو موضع الخلاف. وإن أردتم أن القدرة إنما تتعلق بجنس الفعل لا بوجه قبحه لأن وجه قبحه ربّما كان فعل المعا[قب]، وهو توبته، وربّما كان فقد تقدم المعصية، قيل لكم: ولم إذا كان كذلك لا يمنع القبيح من تعلق القدرة به؟ أليس كون القادر قادراً يتعلق بجنس الفعل ولا يتعلق بكون الفعل مختصاً بوقت معين، ولا بكونه مقدوراً لبعض القادرين؟ ومع ذلك فإن تقضّي وقته وكونه مقدوراً لبعض القادرين يحيل تعلق القادر به، فإن قيل: لو كان قبح الفعل يحيل كون القادر لذاته قادراً عليه لكان بأن يحيل كوننا قادرين عليه أولى لأن كون القادر لذاته قادراً أوكد من كوننا قادرين،

الجواب:

إن هذا دليل مستأنف يدل على أن القادر على الشيء يقدر على مثله وإن كان قبيحاً. ثم يقال لهم: أليس كون البارئ عزّ وجلّ قادراً آكد من كوننا قادرين ولم يوصف بالقدرة على مقدورنا، ونحن قد قدرنا عليه؟ ونحن يمكننا[12] أن نذكر في القبيح وجهاً لا يمكنكم مثله في كوننا قادرين على عين ما يستحيل أن يقدر الله سبحانه عليه، وهو أن البارئ عزّ وجلّ يستحيل كونه غير عالم وغير غني، والقبح يدل على أحد هذين. ثم يقال للبغداديين: أليس عندكم أن قول القائل: زيد في الدار، إذا كان خبراً عن زيد بن عمر ليس هو مثلاً لقوله: زيد في الدار، إذا كان خبراً عن زيد بن خالد، وإن كان على صورته؟ فهلا قلتم: إن الفعل القبيح ليس هو مثل الحسن، وإن كان على مثل صورته؟

دليل آخر:[13]

البارئ عزّ وجلّ قادر على حسن كان يجوز أن يقع قبيحاً، ومن قدر على شيء فإنه يقدر على إيقاعه على جميع وجوهه سواء كانت وجوه قبح أو كانت وجوه حسن. وإنما قلنا: إن في مقدوره حسن يجوز أن يقع قبيحاً لأنه [ن 33أ] لو قال: زيد في الدار، وهو فيها لكان حسناً، ولو لم يكن فيها لكان قبيحاً، وعقابه المصرّ حسن، ولو كان قد تاب كان قبيحاً. وإنما قلنا: إن من قدر على الفعل قدر على إيجاده على كل وجوهه، وإن كانت وجوه قبح، لأن القدرة تتعلق بجنس الفعل لا بوجه قبحه، فلا تأثير لذلك فيما تتعلق به القدرة. وأيضاً، فالوجه المقبح للفعل قد لا يرجع إلى الفعل نحو كون زيد خارج الدار يقتضي قبح الإخبار بأنه في الدار، وليس تتغير صورة الخبر. فإذا كانت القدرة تتعلق بجنس الفعل، وجنسه على ما كان عليه وإن كان قبيحاً، فيجب أن يبقى تعلق القدرة به. وأيضاً، فإنه لو لم يكن القادر قادراً على ذلك الفعل على وجه القبح لكان إما أن لا يقدر عليه لتغير صفته في كونه قادراً أو لخروج الفعل عن صحة الإيجاد، ومعلوم أن صفة القادر على ما كانت عليه، وصحة إيجاد الفعل على ما كانت عليه لأنه مقدور، ولم يحضر وقته ولا تقضى ولا حضر وقت سببه ولا تقضى. فلو أحال قبحه صفة القادر لكان بأن يحيل ذلك فينا أولى.

12 يمكننا: يمكنا، ن.
13 قارن المغني 1/6، ص. 132-133.

ولقائل أن يقول: من أين لكم أن نفس ما يوجد حسناً هو الذي يوجد قبيحاً؟ وما يؤمن البغداديين أن يكون تعذيب التائب ليس هو تعذيب المصرّ، والخبر عن زيد بن عبد الله إذا كان في الدار ليس هو الخبر عنه إذا لم يكن في الدار، كما قالوا: إن قول القائل: زيد في الدار، إذا كان خبراً عن زيد بن عبد الله لا يجوز أن يكون هو قوله: زيد في الدار، إذا كان خبراً عن زيد بن خالد وإن كانت صورتهما واحدة؟ وما يؤمن البصريين من مثل ذلك كما قالوا: إن ما يوجد من أفعالنا في وقت ليس هو ما يوجد في وقت آخر وإن كان مثله في صورته، وما يوجد من أفعال الله سبحانه ومن أفعالنا في محل ليس هو ما يوجد في محل آخر وإن كان مثله؟ فإذا لم يعلموا أن ما يوجد حسناً هو بعينه يصح وجوده غير حسن بطل الأصل الذي هو عليه الدلالة.

فإن قالوا: إنا [ن 33ب] لا نبني دليلاً على أن القادر على الشيء قادر على جنس مثله وأن القبيح من جنس الحسن، ولا على أن القادر على الشيء قادر على كل وجه يقع عليه، وأن الحسن يجوز أن يقع على وجه فيكون قبيحاً، ولكنا نقول: إن البارئ عزّ وجلّ قادر على تعذيب المصرّ، فيجب إذا تاب أن يكون قادراً على تعذيبه، وذلك قبيح، وقادر أن يقول: زيد في الدار، إذا كان زيد فيها، فيجب كونه قادراً على ذلك وإن لم يكن فيها. وإنما يجب أن يقدر على ذلك في هذين الحالين لأن القدرة إنما تتعلق بجنس الفعل لا بوجه القبح، فلا تأثير لوجه القبح في ذلك لأن تقدم التوبة وكون زيد خارج الدار ليسا مما تتعلق به القدرة على الخبر والقدرة على العذاب، فلم يغيرا تعلق القدرة لأن ذلك لو أثر في تعلق القادر لذاته كان بأن يؤثر في تعلق القدرة أولى، قيل لهم: قد تقدم الكلام على ذلك من قبل حين اعترضناه بكونه غير قادر على مقدورنا وعلى تقديم الفعل على وقته. فإن استدلوا على أنه قادر على تعذيب التائب بأنه قادر على تعذيبه قبل التوبة، ومن كان قادراً على شيء، ثم خرج من كونه قادراً عليه، فإنما يخرج من ذلك لأن ذلك الشيء يضادّ ما هو قادر عليه فلا يقدر على أن يفعله معه، أو ينفي ما يحتاج المقدور إليه، أو يضادّ القدرة وصفة القادر، أو ينفي ما تحتاجان إليه، والتوبة لا تضادّ العقاب ولا تنفي ما يحتاج إليه العقاب لأنها لو كانت كذلك لاستحال منا عقاب التائب. وأيضاً، فالتوبة متقدمة، فكيف تنافي العقاب؟ وكيف يحتاج العقاب في المستقبل إلى ما تنافيه التوبة من قبل؟ ولا يجوز أن تكون التوبة تضادّ القدرة وصفة القادر، ولا تحيل ما تحتاج القدرة وصفة القادر إليه، وهو الحياة، لأنه لا اختصاص لها بالقادر، ولأنه كان ينبغي أن تحيل قدرتنا على تعذيبه، فصح أنه قادر على [ن 34أ] تعذيبه.

فلقائل أن يقول: أليس عندكم أن القبيح إنما يكون قبيحاً لوقوعه على وجه؟ فما تنكرون أن يكون[14] ذلك الوجه يحيل تعلق قدرة العالم الغني به، لا لما ذكرتم من الوجوه؟ كما تقولون: إن الفعل لا يقدر القادر على إيجاده في غير وقته وإن قدر على إيجاده من قبل لا لما ذكرتموه، لأن الصوت غير محتاج إلى الوقت الذي يوجد فيه، ولا يضادّه الوقت الآخر لأن الوقت عبارة عن حركة الفلك عندكم ومحله غير محل الصوت، ولأنه لو احتاج إليه أو ضادّه الوقت الآخر لوجب ذلك في صوت مثله لأن المحتاج إليه يحتاج إليه مثل المحتاج، وضدّ الشيء ضدّ لمثله. ولا يجوز أن تحتاج قدرة القادر إلى الوقت ولا ينافيها الوقت الآخر لأنهما لا يختصان القادر. وكذلك القول في اختصاص مقدورنا بوقت

14 أن يكون: إضافة في الهامش، ن.

دون وقت عندكم. فإن قالوا: اختصاص الفعل بالأوقات لا يعلل، قال لهم المخالف: وكون عذاب التائب غير مقدور لا يعلل، وإن كان قبل التوبة مقدوراً. ويقال للبغداديين: أليس المريد للإخبار بأن زيد بن عبد الله في الدار لا يصح منه أن يوجد الخبر الذي هو خبراً عن زيد بن خالد، وإن كان على مثل صورته؟ ومع ذلك فالإرادة للإخبار عن زيد الذي هو زيد بن عبد الله لا يضادّ الخبر عن زيد بن خالد.

دليل:

الباريء عزّ وجلّ يقدر أن يقول: زيد ليس في الدار، إذا لم يكن فيها. فلو لم يكن قادراً أن يقول: زيد في الدار، إذا لم يكن فيها لكانت لفظة: زيد، ولفظة: في الدار، قد احتاجا إلى لفظة: ليس، لأن كل من قدر على أشياء فهو قادر على بعضها دون بعض إلا أن يكون بعضها محتاجاً إلى بعض. ولو احتاجت هذه الكلمات إلى لفظة: ليس، لوجب وجودها معها ولاستحال أن نوجدها نحن من دون لفظة: ليس، ولاستحال إذا كان زيد في الدار أن يقول القائل: زيد في الدار. فصح [ن 34ب] أنه قادر أن يقول: زيد في الدار، وذلك قبيح إذا لم يكن فيها. وليس يجوز أن يكون قول القائل: زيد في الدار، محتاجاً إلى كون زيد فيها لأن ذلك يقتضي حاجته من فعلنا إلى كون زيد في الدار، لأن الحاجة ترجع إلى الجنس وكان يلزم أن يوجد أحدهما في محل الآخر، ويلزم أن يستحيل منا أن نقول: زيد سيدخل الدار، لأن المخبر عنه غير موجود الآن. فإن قالوا: إن الخبر لا يكون كذباً إلا مع الإرادة للإخبار، وإرادة الإخبار على وجوه الكذب[15] غير مقدورة، قيل: ليس يخرج الخبر من كونه قبيحاً إذا لم توجد الإرادة لأنه يصير فعلاً لا غرض فيه. فقد صح القدرة على القبيح على كل حال، ولأن إرادة الإخبار عن زيد الذي ليس في الدار هي مقدورة لو كان زيد في الدار، فيجب كونها مقدورة وإن لم يكن في الدار، لأنه لا وجه يحيل كون القادر قادراً عليها.

وهذه الدلالة والتي قبلها تصح على قول من لم يجعل القبيح وجهاً ولا جعل الفعل مختصاً بالأوقات. وأما من قال بذلك فلقائل أن يقول له: إن الخبر إذا كان كذباً اختص بوجه يستحيل معه تعلق قدرة الحكيم به، كما يستحيل أن يقدر القادر على ما تقضى وقته، وإن كان الفعل لا يحتاج جنسه إلى ذلك الوقت المتقضي.

دليل:

الباريء عزّ وجلّ قادر على العلم، والعلم ضدّ الجهل، ومن قدر على شيء قدر على جنس ضدّه، فإذاً[16] هو قادر على الجهل، والجهل قبيح. وأيضاً، هو قادر على كراهة القبيح وإرادة الحسن، فيجب أن يقدر على جنس ضدّهما، وضدّهما إرادة القبيح وكراهة الحسن، وذلك قبيح، فصح كونه قادراً على القبيح.

ولقائل أن يقول: أليس القادر على الشيء لا يجب كونه قادراً على ضدّه الذي هو مقدور غيره؟ لأنه لما كان في ذلك وجه إحالة لم تطلقوا هذه القضية فتقولوا: إن القدرة على الشيء قدرة على

15 الكذب: إضافة في الهامش، ن.
16 فإذاً: فاذن، ن.

ضدّه، بل قلتم[17]: [ن 35أ] إنها قدرة على جنس ضدّه. فكذلك نقول نحن: إن القادر على الشيء قادر على جنس ضدّه إذا لم يكن في ذلك وجه إحالة، بل يكون ضدّه قبيحاً والقادر حكيماً. فإن قلتم: ليس في ذلك وجه إحالة، قيل لكم: بينوا ذلك، فقد تم غرضكم وهو موضع الخلاف.

دليل:[18]

وقد استدل في المسألة بأن الله عزّ وجلّ قادر لذاته، فقدر على كل جنس من المقدورات. وقد اعترض ذلك بأن القادر لذاته يجب أن يقدر على كل ما يصح أن يقدر عليه، والخصم يقول: إن القبيح لا يصح أن يقدر عليه الحكيم.

والذي نحصله نحن في ذلك هو أن الباريء عزّ وجلّ قادر على القبيح، ونريد بذلك أنه ذات لو كان لها إلى القبيح داعٍ لوقع منه من غير أن تتغير ذاته بأكثر من تغير الداعي، بخلاف من ليس بقادر. والدليل على ما قلناه هو أن الله عزّ وجلّ قادر على تعذيب المصرّ على الذنب، فالقول بأنه لا يقدر على تعذيبه إذا تاب إما أن نعني به أنه لا يصح منه فعله لمكان هذا الداعي على ما يقوله أبو الهذيل، أو يراد به أن صفته بكونه قادراً قد بطلت، أو أن تعلق صفته بالمقدور قد بطل، أو أن ذاته بطلت، أو يقال: ما بطلت ذاته، ولكن لا يصح منها فعل القبيح ولو خرج من كونه عالماً بقبحه وباستغنائه عنه، تعالى الله عن ذلك. والقسم الأول صحيح في المعنى على ما سنذكره، وأما العبارة عنه ففاسدة لأن من لا يصح أن يفعل لفقد الداعي لا يوصف بأنه لا يقدر. ألا ترى أن الإنسان يصح أن يسوء بنفسه ويلقيها في النار مع خلوص صوارفه عن ذلك وانتفاء دواعيه، ولا يجري انتفاء دواعيه إلى ذلك ووجود صوارفه مجرى زمانته في وصفه بأنه غير[19] قادر؟ وأما انتفاء صفته بكونه قادراً أو انتفاء التعلق فإنه لا يتوجه علينا القول في ذلك لأنا لا نثبت هذه الحال ولا نثبت تعلقاً [ن 35ب] بين القادر والمقدور أكثر من صحته منه. وأما القول بانتفاء ذاته فمحال لتقدم الدلالة على استحالة عدمه، وكان ينبغي لو عدمت ذاته أن يستحيل أن يثيب التائب وأن يفعل الآجار الحسنة.

وأما استحالة القبيح منه لو تغير داعيه فباطل، لأن كونه قادراً لذاته يقتضي أن يصح منه ما لا يختص بوجه إحالة، لأنه ليس بعض ما هذه حاله بأن يصح منه فعله أولى من بعض. فإذا ما صح منه الحسن ولم يصح منه الفعل القبيح فلا بدّ من وجه لأجله لا يصح فعل القبيح، فلا يخلو إما أن يكون جنسه[20] يحيل أن يفعله، أو قبحه، أو فقد الداعي ووجود الصارف، فلو أحال جنسه[21] أن يفعله لاستحال منه فعل الحسن الذي هو من جنس القبيح، ولكان بأن يحيل منا أن نفعله أولى، ولاستحال منه عزّ وجلّ أن يعاقب هذا التائب لو لم يتب، ولأنه لا جنس أولى من جنس، فلم كان بأن يقدر على العلم بأولى من الجهل وإن لم يكن[22] وجه محيل إلا الجنس؟ ولو كان الوجه المحيل هو قبح الفعل لكان بأن يحيل منا فعل القبيح أولى، ولم أحال قبح الشيء أن يفعله الله عزّ وجلّ دوننا؟ ولم أحال

17 بل قلتم: مكرر في ن.
18 قارن المغني 1/6، ص. 157-158.
19 غير: إضافة في الهامش، ن.
20 جنسه: حسنه + (حاشية) في نسخة هاتين اللفظتين جنسه، ن.
21 جنسه: حسنه + (حاشية) في نسخة هاتين اللفظتين جنسه، ن.
22 يكن: إضافة في الهامش، ن.

القبح أن يفعل الله عزّ وجلّ القبيح ولم يحل حسن الشيء أن يفعله لولا أمر يفصل بينه عزّ وجلّ وبيننا، وبين الحسن وبين القبح؟ ولا فصل بين الأمرين إلا أن الحكيم لا داعي له إلى فعل القبيح وله عنه صارف وأن في صحة فعله القبيح صحة ما هو مستحيل من حصول الداعي إلى القبيح، وهو الجهل أو الحاجة.

فإن كان كذلك ففرض حصول هذا الداعي هو فرض زوال ما لا محيل للقبيح من القادر لذاته سواه، وذلك يقتضي رفع الإحالة وحصول الصحة لحصول المقتضي لها مع زوال المحيل. ولنا أن نقتصر في مكالمة الخصم على أن نقول له: أنت أحلت وجود القبيح من الله عزّ وجلّ بأن قلت: لو صح منه لصح كونه جاهلاً أو محتاجاً وذلك مستحيل فيه [ن 9أ] وغير مستحيل فينا، فقلت: فيجب أن يستحيل منه القبيح ويصح منا، وهذا يقتضيك أن تقول: لو كان بهذه الصفة المستحيلة عليه، أعني الجهل أو الحاجة، لكان كالواحد منا في صحة فعل القبيح، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

دليل:

الباريء عزّ وجلّ قادر أن يقول: زيد ليس في الدار، إذا لم يكن فيها، فهو قادر على كل كلمة في هذه الكلمات، فلا يخلو[23] إما أن يصح أن يفرد قوله: زيد في الدار، من لفظه ليس أو لا يصح ذلك. فإن صح ذلك فقد ثبت كونه قادراً على القبيح ورياده، وإن لم يصح فإما أن لا يصح لحاجة بعض هذه الكلمات إلى بعض، وذلك محال لوجود بعض الكلمات مع عدم بعض ولأنه يصح منا إفراد بعضها من بعض، أو لأجل القبح فقط، وقد أفسدنا ذلك، أو لأجل فقد الداعي، وذلك يقتضي لو وجد الداعي أن يصح منه.

دليل:[24]

قد تمدّح الله عزّ وجلّ بقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾[25]، ولا فرق بين ذلك وبين قوله: لا يفعل الظلم، لأن كل واحدة من العبارتين تفيد ما تفيده الأخرى، ولا يحسن أن يتمدح الحكيم بأنه لا يفعل ما لا يقدر على فعله، كما لا يحسن أن يتمدح الواحد منا بأنه لا يقتل الجن والملائكة ولا يجزع [من] الموت في البأس. وليس لأحد أن يقول: إن ذلك تمدح بأنه لا يقدر على الظلم، لأنه لم يجر للقدرة ذكر في الآية، فعلقُ المدح بها عدول عن الظاهر بغير دلالة. وأيضاً، لو كان نفي القدرة على القبيح مدحاً لكان إثباتها نقصاً ولوجب[26] كون الأنبياء والملائكة على صفات ذوي[27] نقص لأنهم قادرون على القبيح.

إن قيل: يلزمكم أنتم إن زعمتم أن[28] يتمدح بأنه لا يفعل الظلم لأنكم تقولون: إنه لا يصح منه فعله، ومن لا يصح منه الفعل لا يحسن أن يتمدح بفعله، قيل: ليس كذلك إذا كان نفي الصحة راجعاً إلى نفي الدواعي. ألا ترى أنه يمدح الإنسان [ن 9ب] بأنه لا يظلم وإن علمنا بُعده عن الظلم

23 يخلو: يخلوا، ن.
24 قارن المغني 6/1، ص. 134.
25 سورة يونس (10): 44.
26 ولوجب: كلمة غير مقروءة في ن.
27 ذوي: ذوو، ن.
28 زعمتم أن: كلام لا يقرأ في ن.

لفرط حكمته وتكامل عدله ونزاهة نفسه، وكلما[29] قويت صوارفه وحكمته ونزاهته كان المدح أكمل. وأيضاً، فإن من يستحيل عليه الحاجة والجهل إذا تمدح بأنه لا يظلم معناه أنه لا يظلم لاستغنائه عن الظلم وعلمه بقبحه وارتفاعه عن الظلم، وذلك يحقق المدح ولا يمنع منه كما نجده في الشاهد.

وأما الدلالة على استحالة إيجاده سبحانه القبيح فهي أن إيجاده القبيح يؤدّي إلى محال، وما أدّى إلى[30] المحال محال. وإنما قلنا: إنه يؤدّي إلى محال، لأنه لو أوجده لكان إما أن يدل على الجهل أو على الحاجة، أو لا يدل على ذلك، أو يكون القول بأنه يدل خطأً والقول بأنه لا يدل خطأً حتى يخلو[31] من كونه دالاً وغير دال، أو يجتمع فيه أن يدل على ذلك ولا يدل، ولا يمكن ذكر قسم آخر، وكلها محال. أما القول بأنه يدل على الجهل أو الحاجة فمحال لأنه إذا دل على ذلك فذلك حاصل، وكونه جاهلاً أو محتاجاً محال.

فإن قيل: أليس يصح أن يفعل الله عزّ وجلّ ما علم أنه لا يفعله، ولو فعله لكان عالماً بأنه يفعله بدلاً من كونه عالما بأنه لا يفعله؟ فهلا جاز أن يقال: يصح أن يفعل الحكيم القبيح ولو فعله لكان غير عالم بقبحه بدلاً من كونه عالماً بقبحه؟ قيل: ليس هذا من قولكم لأنكم تقولون: إنه يصح من الحكيم فعل القبيح مع أنه لو فعله لم يكن جاهلاً بدلاً من كونه عالماً. وأيضاً، فإنما [يصح أن][32] يقال: لو أقام الله عزّ وجلّ القيامة اليوم لكان عالماً فيما لم يزل أنه يقيمها اليوم بدلاً من كونه عالماً بأنه لا يقيمها اليوم لأن معلوم علمه بأنه لا يقيمها اليوم هو أنه لا يقيمها اليوم، وفرض كونه مقيماً لها اليوم هو فرض معلومه على صفة أخرى. فإذا كان العلم تابعاً للمعلوم وجب أن يتبع فرضَ إقامتها فرضُ علمه بأنه يقيمها اليوم وفرض [ن 10أ] نفي علمه بأنه لا يقيمها اليوم، وليس معلوم علم الباريء عزّ وجلّ بقبح القبيح هو كونه غير فاعل للقبيح حتى إذا فرض كونه فاعلاً للقبيح تبعه فرض علم آخر ورفع هذا العلم، بل معلوم ذلك هو قبح الفعل، وقبح الفعل لم يتغير ولا فرض تغيره، فيستحيل أن لا يعلمه من يجب أن يعلم كل ما يصح أن يعلم. فإن كان يتبع فعلَه للقبيح أن لا يعلم القبيح فقد تبعه أمر مستحيل، وهو الذي نريد بيانه.

ومما يدل على استحالة كون القبيح دالاً على الجهل أو الحاجة لو وقع من الباريء عزّ وجلّ أنه ليس بأن يقال: يدل على ذلك لثبوت كون القبيح دليلاً على الجهل أو الحاجة، بأولى من أن يقال: لا يدل على ذلك لثبوت كون الباريء عزّ وجلّ عالماً غنياً. فإذن يجب كونه دليلاً على ذلك وغير دليل عليه، واجتماع النقيضين محال. وأيضاً، لو صح وقوع القبيح منه ويدل على الجهل أو الحاجة لم يؤمن وقوعه منه ويدل على الجهل أو الحاجة.

وأما القول بأن القبيح لو وقع من العالم الغني لم يدل على الجهل والحاجة فمحال أيضاً لأنه ليس بأن يقال: لا يدل لثبوت كون فاعله عالماً غنياً، بأولى من أن يقال: يدل على ذلك لثبوت كون القبيح دليلاً على الجهل أو على الحاجة. وفي ذلك كونه دليلاً وغير دليل على شيء واحد بعينه، ولأنه إذا

29 وكلما: وكل ما، ن.
30 إلى: إليه، ن.
31 يخلو: يخلوا، ن.
32 [يصح أن]: أمحى النص في ن.

صح أن يوجده فإذا أوجده لم يدل على الجهل أو الحاجة صح كونه غير دليل على الجهل ولا على الحاجة لأن كونه غير دال قد وقف على أمر صحيح. ولو صح أن لا يدل على الجهل ولا على الحاجة لم يكن بأن يدل أولى من أن لا يدل. وفي ذلك خروج موجَده من كونه دالاً على ذلك على كل حال.

ويقال لهم: أتجوّزون وقوع القبيح من القديم عزّ وجلّ وتشكّون فيه أم تقطعون على أنه لا يوجد منه؟ فإن قالوا: نجوّز ذلك ونشكّ فيه. قيل لهم: ليس هذا قولكم، وقد أخرجتم علمه بقبح الفعل وبغناه عنه من كونه دليلاً على أنه لا يفعله، ومعلوم كون ذلك دليلاً على أنه لا يفعل القبيح على [ن 10ب] الإطلاق، فنفي كونه دليلاً على ذلك مع ثبوت كونه دليلاً على ذلك محال، ويلزم نفي علمنا بأن الحكيم لا يفعل القبيح مع ثبوت علمنا بذلك، وذلك محال. فإن قالوا: نقطع على أن القبيح لا يوجد من العالم الغني أصلاً، قيل لهم: فوجوده إذاً دليل على رفع ما لو لم يرتفع لم يوجد معه[33] القبيح. يبين ذلك أنا إذا قلنا: كل عالم بقبح الفعل وبغناه عنه لا يفعله، فإنه يلزم أن الفاعل له ليس بعالم بقبحه وبغناه عنه وإلا، فإن كان فاعلاً له وهو عالم بقبحه وبغناه عنه، انتقض القول بأن العالم الغني لا يفعله، فصح أنه دليل. فالقول بأنه الآن غير دليل هو قول بنفي كونه دليلاً في حال هو فيها دليل.

وأيضاً، لو صح أن يفعل العالم الغني القبيح وهو عالم غني، ولم يكن في ذلك وجه إحالة، لم يكن العلم بالقبح والغنى طريقاً إلى نفي القبيح لأن مَن علم شيئاً وأنه يصرف عن غيره ويصح أن لا يصرف عنه وأن يوجد معه، فإنه إذا علمه لم يعلم بذلك ما يصرف عنه. ألا ترى أني إذا علمتُ أن نهيي زيداً عن الفعل يؤثر في صرفه عنه ويصح أن لا يصرفه، فإني[34] إذا لم أعلم إلا ذلك لم أعلم نفي ذلك الفعل، وإذا علمت أن القيد يصح أن لا يمنع من الفعل لم أعلم بوجود القيد أن الفعل لا يوجد أصلاً.

فإن قالوا: صحة وقوع القبيح من العالم الغني لا يمنع من الاستدلال بالعلم والغنى على نفي القبيح. ألا ترى أنا نستدل بإخبار الله عزّ وجلّ عن أن زيداً لا يفعل الشيء على أنه لا يفعله وإن صح أن يفعله إذا كان الداعي إليه متردداً؟ قيل: إنا لا نمنع من أن يدل الدلالة على عدم ما يصح وجوده إذا[35] كشف سبب خلق به [عن] تعلق الأدلة، والإخبار من الله عزّ وجلّ بأن زيداً لا يفعل الشيء يكشف عن ذلك. وإنما أنكرنا أن يكون طريقنا إلى عدم الشيء وجود صارف عنه، ونحن نعتقد أنه ليس بمحال أن يوجد معه فأحلنا بذلك ثبوت تعلق الأدلة، وإخبار [ن 11أ] الله عزّ وجلّ عن أن زيداً لا يفعل الفعل ليس هو الصارف عن فعله لأن زيداً قد لا يشعر[36] بإخبار الله عزّ وجلّ ولو شعر بذلك لم يكن صارفاً له.

وأيضاً، لو صح وجود القبيح ولا يدل على الجهل ولا على الحاجة، بل يوجد مع العلم والغنى، لنقض ذلك حقيقة القادر وحقيقة الفاعل واقتضى التباس الفاعل بمن ليس بفاعل، ونقض الحقائق

33 معه: إضافة في الهامش، ن.
34 فإني: فأي، ،ن.
35 إذا: إذ، ن.
36 قد لا يشعر: كلمات غير واضحة في ن.

محال. أما أنه نقض لحقيقة القادر فلأن القادر هو الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل، ومعنى ذلك هو أن فعله يحصل بحسب دواعيه ويجب انتفاؤه بحسب صوارفه إذا لم يخلقه قادر آخر على قول من قال بمقدور واحد لقادرين، فوقوع القبيح من العالم بقبحه الغني من فعله هو وقوعه مع انتفاء الدواعي ووجود الصوارف فلا يكون الفعل واقعاً على حسب دواعيه ولا انتفاؤه واجباً بحسب صوارفه. وأما نقض حقيقة الفاعل فلأن الفاعل هو المؤثر على طريق الصحة، ومعنى المؤثر على طريق الصحة هو الذي حصّل التأثير بحسب تمكنه ودواعيه، فالقول بأن الفعل يحصل مع فقد الدواعي ووجود الصوارف ويكون من ليس له إليه داعٍ[37] فاعلاً يقتضي ثبوت فاعل لم يحصّل التأثير بحسب داعيه، فتنتقض حقيقة الفاعل ونلبّسه بمن ليس بفاعل. فأما أصحابنا فإنهم، وإن لم يجعلوا هذا معنى[38] الفاعل، فإنهم يقولون: الفعل يجب وقوعه بحسب داعي القادر ويجب انتفاؤه بحسب صارفه، فإذاً[39] وقوعه مع وجود الصوارف وانتفاء الدواعي محال. فبان أن القول بأن القبيح لا يدل على الجهل ولا على الحاجة قول محال.

وأما القول بأنه خطأ أن يقال: لو أوجد العالم الغني القبيح لدل على الجهل أو الحاجة، وخطأ أن يقال: لا يدل، فإنه يقال لقائل ذلك: أذلك خطأ لأنه لو وجد لخلا من كونه دليلاً وغير دليل، أو هو خطأ وإن كان لا يخلو[40] من ذلك؟ فإن قال: [ن 11ب] ليس يخلو[41] من ذلك، قيل له: فلم كان كلا[42] القولين خطأ مع حصول الظلم على فائدة أحد القولين، وليس في القول إيهام؟ وقيل لهم: فقد أقررتم بأن الظلم لا يخلو من كونه دليلاً وغير دليل، وقد بينّا نحن استحالة كل واحد منهما. فإن قالوا: لو وجد القبيح منه خلا من كونه دليلاً وغير دليل، قيل: فقد لزم وجودَ القبيح من العالم الغني خلوُّه من النقيضين، وذلك نهاية في المحال. على أنه ليس يلزم من وجود القبيح من العالم الغني أن يخلو[43] من أن يدل على الجهل أو الحاجة ومن أن لا يدل على ذلك، بل يلزم أن يدل ولا يدل لأن فرض وجوده من عالم غني يقتضي أن لا يدل، وفرض وجوده منه مع ثبوت دلالة القبيح على الجهل أو الحاجة يقتضي أن يدل.

فأما القول بأنه لو وجد القبيح من العالم الغني لدل ولم يدل ففيه[44] اجتماع النقيضين في القبيح واجتماع النقيضين لفاعله، وهو أن يكون عالماً وغير عالم بقبح القبيح أو غنياً وغير غني، وذلك محال. فقد بان أن وجود القبيح من العالم الغني يؤدّي إلى محال.

فأما الدلالة على أن ما لزم وجودَه محال فوجوده محال فهي أنه لو وجد[45] لم يخل ما قيل: إنه يلزمه، إما أن يلزمه وإما أن لا يلزمه. فإن لم يلزمه لتنقض القول بأنه يلزمه، وإن لزمه ووجد معه صار

37 داع: داعيا، ن.
38 معنى: إضافة في الهامش، ن.
39 فإذا: فإذن، ن.
40 يخلو: يخلوا، ن.
41 يخلو: يخلوا، ن.
42 كلا: كلي، ن.
43 يخلو: يخلوا، ن.
44 ففيه: وفيه، ن.
45 وجد: كلمة لا تقرأ في ن.

وجوده صحيحاً لوقوعه على وجود ما يصح وجوده. ألا ترى أنه إذا حصل المتبوع حصل التابع، والمتبوع صحيح غير مستحيل؟ وأيضاً، إذا ثبت أن المتبوع إذا حصل حصل التابع لا محالة، فكون[46] التابع محالاً يقتضي إحالة المتبوع لأنه إن حصل المتبوع فلم يحصل التابع انتقض كونه تابعاً له، وإن حصل معه انتقض كونه محالاً على الإطلاق. وبالجملة [ن 12أ] فكون الثاني تابعاً للأول يقتضي إن كان الثاني محالاً أن يستحيل الأول، وإن كان الأول صحيحاً أن يصح الثاني، وإلا انتقض كون أحدهما تابعاً والآخر متبوعاً. ولو جاز أن يتبع المحال الصحيح لم نأمن أن يمنع دخول زيد الدار اجتماع الضدّين وكون المحدَث قديماً والقديم محدَثاً، ولما استحالت المذاهب المؤدّية إلى محال.

إن قيل: أليس وجود ما علم الله سبحانه أن لا يكون صحيحاً، وقد أدّى إلى محال وهو انقلاب علم الله عزّ وجلّ؟ قيل: ليس يؤدّي إلى محال لأن العالم إذا علم أن زيداً لا يؤمن فإن فرض الإيمان منه يقتضي أن ما تعلق به من علم أو خبر ما كان حاصلاً، وإنما الحاصل علم بأنه يؤمن، وليس بمحال أن يعلم العالم من يؤمن أنه يؤمن، بل الواجب هو هذا. فإنْ فرض الإنسان أنه يؤمن وفرض أن العالم عالم بأنه لا يؤمن من غير أن يفرض كونه عالماً بأنه يؤمن كان قد فرض أنه يؤمن مع أنه لا يؤمن، وهذا محال، ما تناوله التكليف لأنه ما قيل للمكلف: ينبغي أن تؤمن وتجعل العالم عالماً بأنك لا تؤمن. وإنما قلنا: إن هذا الفرض يتضمن الإيمان وعدمه، لأن العلم بأنه لا يؤمن يتضمن أنه لا يؤمن إذ العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، وقوله: إنه يؤمن، هو صريح في أنه يؤمن، فكأنه قال: يؤمن ولا يؤمن. وكذلك القول فيما أخبر الله عزّ وجلّ أنه لا يكون، لأنه إن فرض أنه يكون تبعه أن لا يكون الله عزّ وجلّ مخبراً بأنه لا يكون، وإن فرض أنه يكون ولا يفرض رفع الخبر بأنه لا يكون، بل قال: إن الخبر يكون حاصلاً، كان قد فرض وجود الشيء وعدمه. [ن 12ب]

باب ذكر شبه المخالف في نفي القدرة على القبيح[47]

قد حُكيت عنهم شبه كثيرة، منها قولهم: لو كان الحكيم عزّ وجلّ قادراً[48] على القبيح لفعله. وهذا لا طائل في ذكره لأن القادر قد لا يفعل ما يقدر عليه لصارف، ولهذا يقدر القادر على الضدّين فيفعل أحدهما دون الآخر، ويقدر الأنبياء عليهم السلام على القبيح ولا يفعلونه. فإن قالوا: إنهم يفعلون ما هو من جنسه من الحسن، قيل لهم: والقديم عزّ وجلّ يفعل من جنس القبيح ما هو حسن.

ومنها شبه حكيت منتشرة يرجع كثير منها إلى شبهة واحدة، نحو قولهم: لو قدر على القبيح لصح أن يدل على الجهل أو الحاجة، ونحو القول بأنه لو قدر على القبيح لصح أن يفعله، ولو فعله أكنتم تقولون: إنه يدل على الجهل أو الحاجة أو لا يدل؟ ومعلوم أنه لو قيل للمستدل بالشبهة الأولى: لِم تلزم صحة أن تدل على الجهل أو الحاجة؟ لقال: لأنه لو أوجد القبيح لدل على الجهل أو الحاجة.

46 فكون: فيكون، ن.
47 قارن المغني 1/6، ص. 135-156.
48 قادراً: قادر، ن.

وأنا أورد الشبهة على رأسها[49] مستوفاة مشتملة على جميع ما قيل في جوابها، وتحريرها يكون على هذا: لو كان القديم عزّ وجلّ قادراً على القبيح لصح أن يفعله، ولو صح أن يفعله لصح ما يتبع فعله له، وما يتبع فعله له محال، فما أدّى إلى صحته محال، والذي أدّى إلى صحته هو كونه قادرا على القبيح، فكونه قادراً على القبيح محال. وإنما قلنا: إنه لو قدر على القبيح لصح أن يفعله، لأن القادر هو من يصح أن يفعل ولا يفعل إذا انتفت عنه الموانع، فالقول بأنه يستحيل أن يفعل القبيح ينقض القول بأنه قادر عليه. فإن قيل: وما الذي يتبع فعله القبيح؟ قيل: الذي يتبعه هو أن يدل على الجهل أو على الحاجة أو لا يدل على ذلك أو يخلو[50] من [ن 13أ] أن يدل على ذلك ومن أن لا يدل عليه، أو يدل عليه ولا يدل عليه معاً، ولا يمكن ذكر قسم آخر. فإن قيل: ولم قلتم: إنه إذا صح أن يفعل القبيح صح قسم من هذه الأقسام؟ قيل: لما بيّناه من أن ما يتبع الصحيح صحيح. فإن قيل: ولم قلتم: إن كل واحد من هذه الأقسام محال؟ قيل: لما بيّناه عند الكلام في استحالة فعل الله عزّ وجلّ القبيح. فإن قيل: لم قلتم: إن ما أدّى إلى المحال محال؟ قيل: لما بيّناه من قبل. فإن قيل: لم قلتم: إن القدرة على القبيح أدّى إلى هذا المحال؟ قيل: لأنها أدت إلى صحة فعل القبيح المؤدّي إلى صحة هذه الأقسام المستحيلة، وما أدّى إلى الشيء بواسطة فقد أدّى إليه.

الجواب:

أما قولهم: لو كان قادراً على القبيح لصح منه إيجاده، فإنه لا يصح إطلاقه، بل إن أرادوا به صحة ترجع إلى كونه قادراً حتى لو كان داعياً إلى القبيح لوقع منه من غير أن تتغير ذاته سبحانه فصحيح، وإن أرادوا أنه يصح منه إيجاده على الإطلاق فلا، بل يستحيل لأمر يرجع إلى الصوارف عنه لأن وقوع الفعل من العالم إنما يفعله مع وجود الصوارف عنه وانتفاء الدواعي كلها محال، وقد بينّا ذلك فيما سلف. فإذا كان الخصم إنما ألزم على القول بالقدرة على الظلم أن يصح كون الظلم دليلاً على جهل من ثبت علمه أو حاجة من ثبت غناه أو يصح خروجه من كونه دليلاً على الجهل أو الحاجة بتوسط كون الظلم صحيحاً وقوعه[51] من القادر عليه العالم الغني، ونحن قد بينّا أنه غير صحيح، فقد سقط ما لزم بتوسط هذا المحال، فلم يلزم المحال.

إن قيل: قولكم: إن القبيح يستحيل وقوعه من البارئ عزّ وجلّ، ينقض قولكم: إنه يقدر على فعله، إذ [ن 13ب] القادر هو الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل إذا انتفت عنه الموانع، قيل: ليس ينقض استحالة ذلك كون القديم عزّ وجلّ قادراً عليه لأنه إنما استحال ذلك من قبل الصوارف وانتفاء الدواعي، لا من حيث هو قادر. ومعنى ذلك أن الفعل يفتقر وقوعه من العالم به إلى داعٍ، ويفتقر كونه محكماً إلى علم، ويفتقر وقوع بعض الأفعال منا إلى آلة كالخياط المحتاج إلى الإبرة مع كونه قادراً والكاتب المفتقر مع القدرة إلى القلم في صحة وقوع الكتابة، فحصول القدرة على الكتابة أو على الخياطة من دون الإبرة والقلم لا يحصل معها الصحة لوجود الكتابة والخياطة على الإطلاق. ولا يمنع ذلك من وجود القدرة فيه وحصول الصحة الراجعة إلى القدرة وحصول الاستحالة الراجعة إلى

49 رأسها: كلمة لا تقرأ في ن.
50 يخلو: يخلوا، ن.
51 وقوعه: ووقوعه، ن.

فقد الآلة أو العلم أو وجود الصارف، ويكون الفرق بين القادر الذي لا داعي له إلى الفعل وله عنه صارف أو لا آلة له وبين العاجز، وإن اشتركا في الاستحالة، أن القادر لو تغير داعيه أو حضرته الآلة أو علم إحكام الفعل لوجد منه الفعل، والعاجز لو حضرته الآلات ووجد فيه العلم بالإحكام ودعاه الداعى إلى الفعل وانتفت عنه الصوارف لم يوجد منه الفعل. فيعلم أن تعذر الفعل منه لكونه غير قادر وتعذر الفعل على ذلك لفقد آلة أو فقد داع لا لكونه غير قادر لأنه لو حضرته الآلات أو دعت الدواعي ووجوه الحكمة لَفعل من دون أن تتغير ذاته أو قدرته. وأما قولنا: إن القادر هو الذي يصح أن يفعل ولا يفعل إذا انتفت عنه الموانع، فليس بمانع من استحالة القبيح من القادر عليه لأن معنى قولنا: يصح أن يفعل وأن لا يفعل، هو أن فعله موقوف على دواعيه، إذا ارتفعت الموانع صح أنه إذا دعاه الداعي وجد، وإن لم يدعه لم يوجد، وإذا دعاه داع [ن 14أ] آخر إلى فعل آخر وجد ذلك الفعل، وهذا حاصل في القبيح لأن وجوده موقوف على دواعي الحكم حتى لو دعاه داع وجد من دون أن تتغير ذاته، إلا أن الداعي إلى وجوده يستحيل على القديم عزّ وجلّ، وليس ذلك بمانعٍ من أن وجود القبيح منه ونفي وجوده موقوفان على دواعيه. ولنا أن نقول: إن القادر هو المتميز تميزاً لأجله يقف فعله على دواعيه إذا حصلت، فنصرح بذلك في الحد.

فإن قيل: إن جاز وصف الحي بأنه قادر على المحال بمعنى أنه ذات يصح منها الفعل على تقدير زوال وجه الإحالة جاز كون القادر قادراً على الموجود علي معنى أن ذاته ذات يصح منها إيجاده إن عدم، قيل: لا يلزمنا ذلك لأن الشيء إذا عدم لم يكن ذاتاً وحقيقة في نفسها فيقصد بالإيجاد دون غيرها.

فإن قيل: قولوا: إنه قادر على إيجاده لأنه ذات يصح منه إيجاده لو كان معدوماً أو لو صح إيجاد الموجود، وقولوا: إنه قادر على الجمع بين الضدّين وأن يجعل القديم محدثاً وأنه ذات يصح منه ذلك لو كانت هذه الأمور صحيحة، وإن استحال الآن أن تكون صحيحة، كما يستحيل أن يتغير داعي العالم الغني لذاته، قيل: ليس يخلو[52] إلزامنا القدرة علي ذلك إما أن يكون إلزاماً لمعنى أو لعبارة، فإن كان إلزاماً لمعنى وهو أن يكون عزّ وجلّ الآن ذاتاً[53] يصح منها إيجاد هذه الأمور لو كانت صحيحة في نفسها أو كان الموجود معدوماً فهذا المعنى نقول به نحن ومخالفنا لأنه لا أحد إلا ويقول: إن كل جنس من الأفعال صحيح في نفسه فالبارئ عزّ وجلّ قادر على جنسه، والسائل قد فرض صحة هذه الأمور وأنها جارية مجرى جميع أجناس من الأفعال، فليس للسائل أن يظن أن التزام ذلك مستحيل وهو عندنا وعنده من الأمور الواجبة. وإن ألزمنا العبارة وهو أن نقول: إنه الآن قادر على ذلك، فنطلق الوصف بالقدرة [ن 14ب] على ذلك، فليس كلامنا في العبارات، وإنما كلامنا في المعاني وليست العبارات وصلة إليها. على أنه لا يلزمنا إطلاق الوصف بالقدرة على ذلك وإن أطلقنا الوصف بالقدرة على ما لا داعي إليه، لأن قولنا: إن الذات غير قادرة على الشيء، يفهم منه أنه يتعذر الشيء عليها إما لقصور في تلك الذات أو لفقد مؤاتاة في ذلك الشيء. ألا ترى أنه يوصف الإنسان بأنه لا يقدر للزمانة ويوصف مع كونه غير زمن بأنه لا يقدر على المحال كالجمع بين

52 يخلو: يخلوا، ن.
53 ذاتاً: ذات، ن.

الضدّين، بل يقال في ذلك: إنه مما يستحيل ثبوت القدرة عليه، ولا يقال مثل ذلك فيمن لا داعي له إلى الفعل؟ فإنه لا يقال فيمن لا داعي له إلى قتلِ نفسه وولده الشديد الإشفاق عليه أنه لا يقدر على ذلك وأنه كالزمن، وكالإنسان في كونه غير ممكّن من الجمع بين الضدّين.

فإن قيل: إنما صح وصف الإنسان بأنه قادر على قتل نفسه وولده لأنه ممن يصح أن يكون له إلى ذلك داعٍ[54]، وليس كذلك الحكيم عزّ وجلّ لأنه لا يجوز أن يكون له إلى القبيح داعٍ[55]، قيل: فينبغي أن لا يوصف بالقدرة قبل تعين الداعي كما لا يوصف بالقدرة قبل ارتفاع الزمانة وإن جاز ارتفاعها لأن ما منع من القدرة يمنع منها إذا وجد وإن كان يجوز ارتفاعها.

فإن قيل: أفيقدر على أن يفعل ما لا داعي له إليه وله عنه صارف في حال ما لا داعي له [إلى شيء][56] من الفعل وفقد الدواعي ووجود الصوارف؟ قيل: القدرة تتعلق بجنس الفعل لا بما ذكرتم، على أنا قد قلنا: إن الفعل في هذه الحال محال. فإن أردت أنه لو صح ذلك ولم يكن مستحيلاً في نفسه لصح ذلك من ذاته، فنعم.

فإن قيل: فلعل أبا إسحاق إنما أراد بقوله: إنه لا يقدر على القبيح، لأنه لا يصح أن يوجده مع هذه الصوارف، [ن 15أ] ولو تغير الداعي يصح منه، قيل: إن كان أراد ذلك فقد أصاب، ونحن إنما أفسدنا القول بأن ذات القديم عزّ وجلّ ذات لا يصح منها الفعل القبيح ولو تعين الداعي إلى ذلك، قال به قائل أو لم يقل به أحد، فهذا هو الجواب الصحيح. وقد رأيت بعد أن أجبت به الشيخ أبا القاسم البلخي رحمه الله حكى في المقالات أن الشيخ أبا الهذيل كان يقول: إن الله عزّ وجلّ يستحيل أن يفعل القبيح، ولم يحكِ عنه زيادة على مذهبه في ذلك. فأما قاضي القضاه فإنه ذكر شبه الخصم هكذا: لو قدر القديم عزّ وجلّ على القبيح لصح إيجاده له، ولو صح إيجاده له لصح أن يدل على الجهل أو الحاجة لأن القبيح دليل على ذلك، وسلم أن القبيح يصح من القديم عزّ وجلّ إيجاده، وعدّ قول أبي الهذيل: إنه يستحيل منه إيجاده، مناقضاً لقوله: إنه قادر عليه، وأبو القاسم استبعد قول أبي الهذيل أيضاً. واعتمد قاضي القضاة على جواب أبي علي، ومعناه هو أن الخصم إنما ألزمَنا صحة أن يدلَنا الله عزّ وجلّ على الجهل أو الحاجة لأنه لو أوجد الظلم لدل الظلم على الجهل أو الحاجة، ونحن لا نقول ذلك، فلم يلزم على صحة فعله له صحة أن يدلَنا على الجهل أو الحاجة، ولا أن يكون المحال قد لزم الصحيح، لأنا نقول: لو فعل الظلم لكان خطأ أن نقول: يدل على الجهل أو الحاجة، لثبوت كونه عزّ وجلّ عالماً غنياً، وخطأ أن نقول: إنه لا يدل، لثبوت كون الظلم دالاً على الجهل أو الحاجة. قال: والكلام يصح ويفسد، فيجب الامتناع في كلا[57] هذين الكلامين لفساد كل واحد منهما والمقام على القول بأنه قادر على الظلم وأنه يصح منه لقيام الدلالة على كلا[58] الأمرين. ألا ترى أن الله عزّ وجلّ لو فعل ما علم أنه لا يفعله لامتنعنا من القول بأنه يكون عالماً بأنه يفعله، وامتنعنا من القول بأنه يكون عالماً بأنه لا يفعله، ولا نترك القول بأنه يقدر على ما علم أنه لا يفعله؟ [ن 15ب] ولو أخبر

54 داعٍ: داعياً، ن.
55 داعٍ: داعياً، ن.
56 [إلى شيء]: كلمات لا تقرأ في ن.
57 كلا: كلى، ن.
58 كلا: كلى، ن.

عزّ وجلّ أو رسوله بأن زيداً القرشي لا يدخل اليوم هذه الدار لم يخرج زيد من كونه قادراً على الدخول إليها، ولا يمكن أن يقال: لو دخلها زيد لكان غير قرشي، ولا أن يقال: إن النبي يخرج من كونه نبياً، ولا أن الخبر عن أنه لا يدخلها يكون صدقاً ولا أنه يكون غير صدق، لأنه إن كان صدقاً كان مع أنه صدق قد تناول الشيء لا على ما هو به، وإن كان غير صدق كان النبي قد فعل الكذب مع علمنا بأنه صادق.

قال: وكل كلامين يقرن الثاني منهما بالأول على سبيل التقدير ما لوجود الأول فإنه، إن كان الثاني منهما هو الأول أو كان الأول موجباً للثاني أو مصححاً له، أو كان الثاني موجباً للأول أو مصححاً له، فإنه لا يصح الامتناع فيه من الجواب. فأما ما لم يكن كذلك فإنه يصح الامتناع فيه من الجواب بكلا[59] الوصفين إذا دل الدليل على فسادهما، فمثال كون الثاني هو الأول قولنا: لو كان زيد فاعلاً للظلم أكان[60] ظالماً؟ ومثال كون الأول موجباً للثاني قولنا: لو وجد العلم في قلب زيد أكان زيد عالماً بمعلومه أم لا، ولو فعل الظلم أكان يستحق الذم أم لا؟ فمثال كونه مصححاً للثاني قولنا: لو كان زيد قادراً أكان يصح منه الفعل أم لا؟ ومثال كون الثاني موجباً للأول قولنا: لو علم زيد أكان فيه علم أم لا؟ ومثال كون الثاني مصححاً للأول قولنا: لو منع زيد عمراً أكان أقدر منه أم لا؟ لأن كونه أقدر منه مصحح لمنعه، وقولنا: لو كان زيد عالماً أكان حياً أم لا؟ قال: وأما قولنا: لو فعل الحكيم الظلم أكان يدل على الجهل أو الحاجة؟ فليس من هذه الأقسام لأن الظلم لا يوجب الجهل ولا الحاجة ولا يصححهما ولأنهما يوجبانه ولا يصححانه، لأن الظلم يفعله الفاعل على طريق[61] الصحة، والمصحح لذلك كونه قادراً لا غير. فإذا لم يكن من ذلك القبيل، ودل الدليل على بطلان القول [ن 16أ] بأنه دليل أو غير دليل، وجب الامتناع منه لأن هذا تقدير قصد به الإخبار لا الاعتبار ولا التبعيد، فلا يحسن الإخبار فيه بما يعلم أنه كذب. قال: وليس لأحد أن يقول: قولكم: يدل ولا يدل، نفي وإثبات، والنفي والإثبات المطلقان لا يخلو[62] الشيء منهما. قال: لأن النفي والإثبات إذا رجعا وتعلقا بشيء واحد هذه سبيله، وإذا تعلقا ورجعا إلى غير ذلك الشيء لم يصح الجواب بواحد منهما. مثال الأول قولنا: هل هذا الشيء قديم أو محدث؟ لا بد من الجواب بأحدهما. ومثال الثاني قولنا: هل الأشياء قديمة أم لا؟ لا يصح الجواب بلا ولا بنعم، لأنا إن قلنا: نعم، اثبتنا قدم جميعها. وإن قلنا: لا، نفينا القدم عن كل واحد منها[63]، وكلاهما باطل. وكون الظلم دالاً أو غير دال يرجع إلى غيره، لأن كونه دالاً على جهل فاعله أو حاجته يقتضي نفي علمه أو إثبات حاجته، وكونه غير دال لا يقتضي ذلك فيه.

وقال أيضاً: إن النفي والإثبات الواردين على أمر مقدر إن وردا مجردين وجب الجواب بأحدهما، وإن قرن بالأمر المقدر ما يؤثر فيما أثبته السائل أو نفاه وجب الامتناع من النفي والإثبات. مثال الأول قولك: لو كانت الموجودات كلها جواهر، هل كانت تكون في مكان أم لا؟ واجب على

59 بكلا: بكلي، ن.
60 أكان: لكان، ن.
61 طريق: أمحى بعض الكلمة في ن.
62 يخلو: يخلوا، ن.
63 منها: منهما، ن.

المسؤول أن يجيب بأحدهما، ومثال الثاني قولك: لو كانت الجواهر كلها قديمة، أكانت فيما لم يزل في مكان أم لا؟ فإنه لا يمكن أن يقال: كانت فيما لم يزل في مكان، لأن كونها قديمة يمنع من ذلك، ولا يمكن أن يقال: ما كانت في مكان، لأن كونها أجسام يمنع من ذلك. وكذلك إذا قيل لنا: لو فعل الله عزّ وجلّ القبيح مع أنه عالم غني، لم يمكن أن يقال: كان يدل على الجهل أو الحاجة، لأنه قد ثبت كونه عالماً غنياً، ولم يمكن أن يقال: لا يدل، لأنه قد ثبت أن الظلم دليل على جهل فاعله أو حاجته. فهذا محصول هذا الجواب وما أورده في نصرته.

ولقائل أن [ن 16ب] يقول: إنكم تكثرون من القول بأن قول القائل: لو فعل الله سبحانه القبيح لكان يدل على الجهل أو الحاجة، أو قوله: لا يدل، هو عبارة فاسدة لا ينبغي إطلاقها لأن الكلام يصح ويفسد، ولا ينبغي لأجل ذلك أن يترك ما ثبت بالدليل. فإن أردتم أن ذلك عبارة تحتها معنى، وإنما ألزمتم معناها، فصحيح، وفسادها وصحتها هو فساد معناها وصحته، ولهذا أحلتم كل واحدة من العبارتين لاستحالة معناهما عندكم، كما أن استدلالكم على أنه قادر على القبيح عبارة تحتها معنى، وغرضكم بها إلزام خصمكم ذلك المعنى، وذلك لا يمنع من صحة دليل الخصم. وإن أردتم أنها عبارة ليس تحتها معنى فغير صحيح، لأن تحت ذلك معنى صحيح، ومخالفكم إنما يُلزمكم معنى قوله: لو صح منه فعل الظلم لصح أن يدل على الجهل أو الحاجة، ويسألكم عن معنى قوله: لو فعل الظلم أكان يدل على الجهل أو الحاجة أو لا يدل؟ ومعنى ذلك: أكان النظر في الظلم مولد للعلم بالجهل أو الحاجة أو لا يولد ذلك، فلا يكون فاعله جاهلاً ولا محتاجاً؟ وليس غرضه أن يلزمكم أن تطلقوا العبارة بذلك، بل ما يذكره يمكن الفكر فيه وإلزامه[64] ولو لم تكن العبارات موجودة، فالخصم يقول لكم: هبكم امتنعتم من إطلاق العبارة، أيخرج الظلم في نفسه من أن يكون النظر فيه مفضياً إلى العلم بجهل فاعله أو حاجته أو لا يفضي النظر فيه إلى ذلك؟ فقد بان أن سؤال الخصم سؤال عن معنى وإلزامه إلزام لمعنى، وقولكم: إنه خطأ أن يقال: لو فعل القبيح لدل على الجهل أو الحاجة، لأنه قد ثبت كون الله عزّ وجلّ غنياً عالماً، وخطأ أن يقال: لا يدل، لثبوت كون الظلم دليلاً على ذلك، هو إقرار منكم باستحالة معنى كل واحد من القسمين. ونحن نسألكم فنقول: هل يصح أن يخلو[65] القبيح[66] من كلا[67] القسمين مع تناقضهما حتى يخلو[68] الشيء الواحد من كلا[69] النقيضين، وهل يصح أن يخلو البارئ [ن 25أ] خلو كل دليل من أن يدل أو لا يدل لأن للدليل تعلقاً[70] بالمدلول؟ وبعد، فإن استحالة خلو الشيء من النقيضين قضية مطلقة لا تخصيص فيها، وقولنا: إن كل واحد من الأشياء قديم وكل واحد منها ليس بقديم، ليس بنقيضين، فلذلك أمكن أن يكون بينهما متوسط، وهو أن يكون بعضها قديمة وبعضها غير قديمة. فأما كون الظلم دليلاً على الجهل أو الحاجة أو غير دليل

64 وإلزامه: التزامه + (حاشية) إلزامة، ن.
65 يخلو: يخلوا، ن.
66 القبيح: أمحى بعض الكلمة في ن.
67 كلا: كلي، ن.
68 يخلو: يخلوا، ن.
69 كلا: كلي، ن.
70 تعلقاً: تعلق، ن.

فإنه لا يعقل بينهما متوسط كما يعقل بين أن يكون كل الأشياء قديمة وكلها غير قديمة متوسط، وهو البعض.

وأما قوله: إن الشيء إذا قُدّر وجوده مع صفة تؤثر فيها وقع السؤال عنه بالنفي والإثبات، فإنه ينبغي أن يمتنع فيه من النفي والإثبات، وتمثيله ذلك بقول القائل: لو كان الجسم قديماً أكان يكون في مكان أم لا؟ وأنه يمتنع أن نقول: نعم، لأن قدمه يمنع من كونه في مكان، ويمتنع أن نقول: لا، لأن كونه جسماً يمنع من ذلك، فلقائل أن يقول: إنا لا ننكر أن يؤدّي الشيء إلى فساد النقيضين، ولكن إذا أدى[71] إلى ذلك وجب فساد الشيء. أليس لما استحال كلا القسمين في الجوهر مع تناقضهما استحال قدم الجوهر وإن دل دليل على قدمه، لأنه يؤدّي إلى خلوه من النقيضين؟ فينبغي إذا أدّى فعل الحكيم إلى خلو القبيح من النقيضين، وكان ذلك مستحيلاً[72]، أن يستحيل ما أدّى إليه وهو القدرة على القبيح. ولو كان ما أدّى إلى المستحيل غير مستحيل فلم يمتنع أن يكون قدم الجسم غير مستحيل، وإن أدّى إلى أمور مستحيلة، وكذلك كل ما[73] يؤدّي إلى أمور مستحيلة. وأما تفرقته بين ما يوجب الشيء وبين ما يدل عليه في الامتناع من النفي والإثبات فباطل لأن العقل لا يفرق بينهما، فإنه لا فرق في العقل بين أن يخلو[74] الشيء من أن يدل على كون الجاهل جاهلاً أو لا يدل عليه، وبين أن يوجب كونه جاهلاً [ن 25ب] أو لا يوجبه، فليس بأن يحيلوا ذلك في الموجب دون الدال بأولى من أن يحيل خصمهم[75] ذلك في الدال دون الموجب.

فإن قالوا: فرضُنا الجهل غير موجب كون الجاهل جاهلاً فيه قلب لجنسه لأنه لذاته يوجب هذه الصفة، قيل: والظلم أيضاً لكونه ظلماً يدل على كون فاعله جاهلاً أو محتاجاً، ففرضه غير دال على ذلك فيه إخراجه من كونه ظلماً. فإن قالوا: فنحن لم نقل: إنه دال، بل خطّأنا من قال: يدل، وخطّأنا من قال: لا يدل، قيل لهم: وخصمكم لم يقل: إن الجهل لا يوجب كون الجاهل جاهلاً، وإنما ألزمكم أن تخطّئوا قول من قال: يوجب، وقول من قال: لا يوجب. على أنا قد بيّنّا فيما تقدم أن تقدير وجود القبيح من العالم الغني مع أن الظلم دليل على الجهل أو الحاجة يقتضي أن يدل ولا يدل، ولا يقتضي خلوه من أن يدل ولا يدل. ثم يقال لهم: لو فعل البارئ سبحانه الظلم أكنتم تخطّئون مَن وصفَه بأنه عالم غنيٍ وتخطّئون من وصفَه بخلاف ذلك؟ فإن قالوا: لا، بل نخطئ من وصفَه بخلاف ذلك ونصحح وصفه بأنه عالم غني، قيل لهم: فقد أقررتم بأن الظلم لو فعله ما دل على الجهل أو الحاجة لأنكم قد قطعتم على حصول نقيض مدلوله. وإن قالوا: نخطئ كلا[76] الوصفين، قيل لهم: أليس لذاته استحق أن يكون عالماً وغنياً، كما أن الجهل لذاته يوجب كون الجاهل جاهلاً؟ فإن كان الامتناع من إيجاب الجهل كون الحي جاهلاً قلباً لذاته فكذلك في خروج العالم لذاته من كونه عالماً.

71 أدى: ودا، ن.
72 مستحيلاً: مستحيل، ن.
73 كل ما: كلما، ن.
74 يخلو: يخلوا، ن.
75 خصمهم: الخصم + (حاشية) خصمهم ، ن.
76 كلا: كلي، ن.

وربّما قالوا: الظلم المحقق يجب كونه دالاً على جهل فاعله، فأما الظلم المقدر الذي لم يوجد ولا يوجد فإنه لا يلزم في دلالته واستحالة خلوه من كونه دالاً وغير دال ما يلزم في المحقق. فيقال لهم: فكأن الخصم ألزمكم في ظلم لم يوجد أن يدل على الجهل أو الحاجة فتقولوا [ن 64أ] ما قلتم، إنما قال الخصم: لو كان هذا الظلم الذي لا يوجد قد فعله فاعله فصار محققاً بدلاً من كونه مقدراً[77]، أكان دالاً أو غير دالّ؟ ففرض بهذا التقدير كون الظلم محقق الوجود، فقولكم: يخلو[78] من أن يدل ولا يدل، حكم منكم بخلو الظلم المحقق من كونه دالاً وغير دال[79]، وقد أثبتم ذلك في كلامكم. يبين ذلك أن كل شيء لزم شيئاً فإنه إذا فرض وجود المتبوع، فقيل: لو وجد، فإنه يجب أن يتبعه التابع لأنه إن قيل: يوجد ولا يتبعه، نقض القول بأنه يتبعه لأنه قد سلب عنه مع الحكم بوجود المتبوع. ولهذا إذا قيل: الإضاءة تابعة لطلوع الشمس، وقيل: إنّ علمنا بوجوب الفعل علينا يتبع إخبار الله عزّ وجلّ بوجوبه علينا، فإنه متى قيل: إن الشمس لو طلعت نصف الليل لم يحصل الإضاءة، ولو أخبر الله سبحانه عن وجوب بعض الأفعال لاستحال أن يُعلم وجوبه، نقض ما قيل من أن التابع لازم للمتبوع وإن كان ذلك مقدراً غير موجود. وقولنا: لو كان مع الله إله آخر، هو تقدير ولا يمنع ذلك من لزوم صحة التمانع له، ولو جاز أن يجيبوا عما قدّر وجوده بما يستحيل في نفسه مما علم أنه لا يتبع وجود ذلك المقدر لجاز أن يقول قائل: إن الظلم الموجود يدل على الجهل أو الحاجة، فأما المقدر فلو وجد ما دل على ذلك.

وقد نقض أصحابنا دليل أبي إسحاق بقدرة الواحد منا على الكذب مع علمه بقبحه وبغنائه عنه لأن من هذه سبيله قادر على الكذب عند شيوخنا، فيجب أن يصح منه فعله، ولو صح منه فعله في تلك الحال لصح في تلك الحال أن يدل على جهله أو حاجته ولصح في تلك الحال أن يكون جاهلاً أو محتاجاً مع علمنا أنه عالم غني، وهذا لازم. [ن 64ب] فإن قال لهم أبو إسحاق: الواحد منا قادر على ما هو عالم بقبحه ومستغنٍ[80] عن فعله، ويستحيل منه فعله مع هذه الحال، قيل له: هلا قلت: إن الله عزّ وجلّ قادر على القبيح ويستحيل منه؟

وأما الشيخ أبو هاشم فإنه أجاب عن الشبهة فقال: قول القائل: لو أوجد الله عزّ وجلّ القبيح كان يدل على الجهل أو الحاجة، أو قوله: كان لا يدل، هو تعليق المحال بالجائز، فلا ينبغي أن يقال واحد منهما. والمحال هو دلالته على ذلك أو فقد دلالته، والجائز الممكن هو إيجاد الظلم، ولا يجوز تعليق المحال بالجائز على جهة الإخبار، وإنما يجوز على سبيل الاعتبار، وليس يجوز أن يعتبر بهذا الاعتبار في نفي القدرة على الظلم ولا في استحالة وقوع الظلم من الحكيم لأنه قد ثبت بالدليل كون البارئ عزّ وجلّ قادراً على ذلك وأنه صحيح منه، هكذا حكي عنه.

ولقائل أن يقول له: أتمنع من أن يتلفظ خصمك بتعليق المحال بالجائز ولزومه له، أو تمنع من أن يكون المحال في نفسه متعلقاً بالجائز ولازماً له وإن لم يتلفظ به متلفظ؟ فإن قال: أمنع من أن يتلفظ خصمي بذلك، قيل له: أفيتعلق المحال بالجائز في نفسه أم لا؟ فإن قال: قد يتعلق به، قيل له: فلم

77 مقدراً: معدوماً + (حاشية) مقدراً، ن.
78 يخلو: يخلوا، ن.
79 دال: دلك، ن.
80 ومستغنٍ: ومستغني، ن.

منعت خصمك من أن يتلفظ بذلك مع أن تلفظه بذلك هو خبر عن الشيء على ما هو به؟ وإن قال: إنه لا يتعلق به في نفسه، فذلك رجوع إلى القسم الآخر، وقيل له: وما في قولك: المحال لا يتعلق بالجائز، من الجواب عن الشبهة؟ فإن قال: لأنه إذا كان كون الظلم دالاً علي جهل الحكيم أو حاجته محالاً، وكان كونه غير دال على ذلك محالاً، وكان وجوده من الحكيم جائزاً، علمت أنه لا يلزم هذا المحال على وجه ولا يتعلق[81] لأن المحال لا يتعلق بالجائز ولا يلزمه، قيل له: فإذن قد لزم وجود الظلم الجائز من الحكيم خلوه من كونه دالاً على الجهل أو [ن 65أ] الحاجة ومن كونه غير دال، وخلوه من ذلك أظهر إحالة من كونه دالاً على الجهل أو على الحاجة ومن كونه غير دال لأن استحالة خلوه من ذلك يعلم باضطرار، وليس كذلك استحالة كونه دالاً أو غير دال، فقد ألزمت المحال الجائز. ويقال له: إن الخصم يقول: إن قصدي أن أبيّن أن وجود الظلم من الحكيم محال لأنه يلزمه أحد نقيضين مستحيلين، فجوابكم لي بأن وجود الظلم منه جائز، هو جواب بموضع الخلاف.

فإن قال: قد ثبت بالدليل أن وجود الظلم من الحكيم صحيح جائز، وثبت أن كونه دالاً أو غير دال مستحيل، فعلمت أنهما لا يلزمان وجود الظلم لتقدم علمي بصحة الظلم، وإن لم أعرف من أي وجه لا يلزم ذلك على وجود الظلم، قيل له: الخصم يقول لك: أنا قد بينت أن وجود الظلم لا يخلو[82] من واحد من هذين النقيضين المستحيلين، فوجب كونه محالاً لأن المحال لا يلزم إلا المحال، وبهذا أعلم أن ما دللتم به على صحة وجود الظلم من الحكيم مدخول، وإن لم أعرف وجه الدخَل، فإن قلتم: ولو كان دليلنا على صحة وجود الظلم من الحكيم مدخولاً لعرفتم وجه الدخل فيه، قلت لكم: ولو كان هذا المحال لا يلزم وجود الظلم لعرفتم من أي وجه لا يلزمه، ولو عرفتم ذلك لكان هو الجواب. فأما إن تقتصروا على أن تقولوا: مذهبنا جائز وما ألزمتم عليه محال فلم يلزمه، فما يعجز أحداً لزم على قوله محال من أن يجيب به؟ وفي ذلك إبطال الإلزامات وأن لا يقطع بإحالة مذاهب خصومنا وإن لزمها المحال.

ثم يقال له: ما مثال تعليق المحال بالجائز على سبيل الاعتبار؟ فإن قال: مثاله قولنا: لو فعل البارئ القبيح لاستحق الذم، فيعتبر بذلك في أنه لا يفعل القبيح لأن استحقاقه الذم محال وفعله القبيح جائز، قيل: فإذا قد تعلق المحال بالجائز ودل على أنه لا يقع ولم يدل على إحالته فقل: لو فعل [ن 65ب] القبيح لدل على الجهل أو الحاجة، واعتبر بذلك في أنه لا يقع ولا تمتنع من كلا[83] الجوابين، وفي ذلك إقرار بأن المحال قد تعلق بالجائز، وقد بيّنا فساده من قبل.

جواب آخر عن الشبهة:

وهو أن الظلم لو وقع من الحكيم عزّ وجلّ لما دل على الجهل ولا على الحاجة، وذلك غير محال لأن شرط دلالته على ذلك أن يقع ممن يجوز عليه الجهل أو الحاجة، فلم يلزم على صحة إيجاده عزّ وجلّ صحة أن يدلنا على الجهل أو الحاجة.

81 على وجه ولا يتعلق: + (حاشية) في نسخة أخرى على وجوده ولا يتعلق به، صح، ن.
82 يخلو: يخلوا، ن.
83 كلا: كلي، ن.

ولقائل أن يقول: إن كان الظلم لو وقع منه لم يدل على الجهل ولا على الحاجة فإذاً لو وقع لكان عالماً غنياً، ولو كان كذلك لكان وقوع القبيح مع كونه عالماً غنياً كوقوع الحسن مع كونه عالماً غنياً، فكما أن الحسن لا يُقطع على أنه لا يقع منه فكذلك ينبغي أن لا تقطعوا على أن القبيح لا يقع منه. فإن قالوا: ليس كذلك، لأن العلم بالقبح والغنى يصرف عن القبيح لا محالة، ولا يصرف عن الحسن، قيل: لو صرف عنه لا محالة لكان وجود القبيح يدل على نفيه لأن الشيء يدل على نفي ما لو حصل لصرف عنه لا محالة، فبطل قولكم: لو وجد القبيح منه ما دل على الجهل ولا على الحاجة. فإن قالوا: لو وقع القبيح منه لم يكن عالماً غنياً، قيل: فقد دل على الجهل والحاجة، لأنا إذا علمنا أنه لا يحصل إلا مع الجهل أو الحاجة، ثم سبق علمنا بحصوله، فإنه دليلنا على الجهل أو الحاجة.

ويقال لهم: ما تعنون بقولكم: إذا كان الفاعل ممن يجوز عليه الجهل أو الحاجة؟ فإن قالوا: نعني بالجواز هاهنا الشكّ، قيل لهم: أمحال اشتراط هذا الشرط أم غير محال؟ فإن قالوا: هو محال، قيل لهم: فأحيلوا ما أدى إلى اشتراطه وهو وقوع القبيح من العالم الغني، وإن قالوا: اشتراط الشكّ [ن 66أ] صحيح، بل واجب في كون القبيح دليلاً على الجهل، قيل لهم: الدليل إنما يدل على ما له به تعلق الأدلة، وشكّ المستدل ليس براجع إلى الدليل، ولا هو من تعلق الأدلة بسبيل. يبين ذلك أن القبيح إنما دل على جهل فاعله لأجل أن العلم بالقبح والغنى يصرف عنه على كل حال، وأن الفاعل لا يفعل ما لا داعي له إليه وله عنه صارف، ومعلوم أن العلم والغنى يصرفان عن القبيح وأن الفاعل لا يفعل مع الصارف وانتفاء الدواعي، سواء شكّ أحد في جهل الفاعل أو لم يشكّ، فلذلك كان القبيح دالاً على انتفاء العلم الصارف عن القبيح، شكّ في جهل الفاعل شاكّ أو لم يشكّ. ولو كان القبيح إنما يدل على جهل فاعله إذا شككنا في جهله لكان العلم بالقبح والغنى إنما يصرف العالم عن القبيح إذا شككنا في جهله ولا يصرفه إذا لم يوجد من يشكّ في جهله أو وجد الناس غير أنهم لم يشكّوا في ذلك، وفي ذلك وقوعه منه مع عدم الشكّ ولا يقع مع وجود شكّ غيره في جهله، فيكون الصارف عن القبيح هو شكّ غير الفاعل في جهل الفاعل، ومعلوم أن شكّ غيره في ذلك لا يصرف الفاعل عن القبيح.

ومما يوضح ما قلناه أنا نقول لهذا القائل: أيوجد القبيح ممن لا تشكون في جهله أو حاجته، بل تعلمون أنه عالم غني؟ فإن قالوا: لا يوجد منه أصلاً، قيل لهم: فتقدير وجوده منه يقتضي رفع العلم الذي لا يوجد معه القبيح أصلاً، وإن لم يرتفع هذا العلم واستحال ارتفاعه فأحيلوا ما أدى إليه من فعل العالم الغني القبيح. وإن قالوا: قد يوجد القبيح ممن لا نشك في جهله، كانوا قد شكوا في وقوع القبيح ممن يقطعون على علمه وغناه، وقيل لهم: أفيوجد أيضاً ممن تشكون في جهله؟ فإن قالوا: بلى قد يوجد منه، أخرجوا القبيح من [ن 66ب] أن يدل على الجهل أو الحاجة أصلاً. فإن قالوا: لا يقع ممن نشكّ في جهله، كانوا قد جعلوا شكّنا في جهل غيرنا هو صارفه عن فعل القبيح، و[لزم] أن يكون من يقطعون على علمه وغناه أسوأ حالاً في وقوع القبيح منه ممن يشكّون في علمه وغناه، ويلزمهم أن نتوصل إلى أن الفاعل لا يفعل القبيح بشكّ غيره في جهله وحاجته، وإن لم نعلم ذلك لم نعلم أنه لا يفعل القبيح وإن كان الصارف عن القبيح هو شكّ الغير، ويلزمهم إذا شكّ زيد في جهل عمرو ولم يشكّ خالد في ذلك أن يقع منه القبيح وأن لا يقع، وأن يدل القبيح الواقع منه على الجهل أو الحاجة ولا يدل معاً.

فإن قالوا: أليس الناظر في الدليل يجب أن يكون شاكّاً في المدلول؟ قيل: يجب ذلك لأن شكّه فيه شرط في طلبه للعلم به، وليس بشرط في كون الدليل دليلاً، ولذلك صح لمن علم المدلول أن ينظر في الدليل فيعلمه دليلاً. فإن قالوا: نعني بالجواز الصحة فنقول: شرط دلالة القبيح على جهل فاعله أن يصح عليه الجهل، فلو وقع ممن لا يصح عليه الجهل لم يدل على الجهل، قيل لهم: أاشتراط[84] هذا الشرط وكون القبيح غير دال على جهل فاعله أو حاجته إذا كان ممن لا يصح عليه ذلك صحيح أم مستحيل؟ فإن قالوا: مستحيل، قيل لهم: فيجب أن يكون فعل العالم الغني له مستحيلاً[85] لأنه قد لزم عليه أمر مستحيل، وإن قالوا: اشتراط ذلك صحيح، قيل لهم: أيوجد القبيح من عالم غني يستحيل عليه الجهل والحاجة أو لا يوجد أصلاً؟ فإن قالوا: لا يوجد منه أصلاً، قيل لهم: فقد لزم أن يكون وجوده منه يدل على وقع ما [إن] لم يقع لم يوجد. فإن قالوا: كيف يدل على ذلك وفاعله عالم غني؟ قيل: إذا لم يوجد أصلاً من العالم الغني لزم أن يكون وجوده دليلاً [ن 67أ] على الجهل أو الحاجة، فإذا استحال أن يدل على ذلك لأن فاعله عالم غني بان أنه قد لزم وجود القبيح من العالم الغني أن يدل على ما يستحيل أن يدل عليه من الجهل والحاجة، وذلك محال، فما أدى إليه محال. فإن قالوا: قد يوجد القبيح من العالم الغني إذا استحال عليه الجهل أو الحاجة، كانوا قد شكّوا في كون الباريً سبحانه فاعلاً للقبيح، تعالى عن ذلك، وقيل لهم: أيوجد أيضاً من عالم غني يصح عليه الجهل أو الحاجة أم لا؟ فإن قالوا: يوجد منه أيضاً كما قد يوجد ممن لا يصح عليه الجهل والحاجة، أخرجوا القبيح من كونه دليلاً على الجهل أو الحاجة لأنه لو وقع ممن علموا كونه عالماً غنياً لم يدل على الجهل ولا على الحاجة سواء صح كونه جاهلاً أو محتاجاً أو لم يصح ذلك عليه، وإن وقع ممن لم يتقدم علمهم بأنه عالم غني لم يمكنهم أن يستدلوا بالقبيح على جهله أو حاجته لأنهم لا يأمنون كونه عالماً غنياً، ولا يدل على الجهل أو الحاجة لأنهم قد جوّزوا ما لو علموه لم يكن القبيح دليلاً على الجهل أو الحاجة.

فإن قالوا: ليس يخرج القبيح من كونه دليلاً على الجهل أو الحاجة لأنا نستدل به على جهل فاعله أو حاجته إذا تقدم علمنا بكون فاعله جاهلاً أو محتاجاً، قيل لهم: فكأنكم تقولون إذا علمتم أن القبيح صادر من زيد: علمنا أنه جاهل أو محتاج إن كان قد تقدم علمنا بأنه جاهل أو محتاج، وهذا محال، وقيل لهم: إذا علمتم أن الفاعل جاهل أو محتاج [أ]علمتم بفعله القبيح أنه جاهل أو محتاج ذلك العلم الأول أو علماً ثانياً؟ فإن قالوا: ذلك العلم الأول، كانوا قد جعلوا العلم الأول شرطاً في نفسه، وإن قالوا: علماً ثانياً، قيل لهم: إن صح تزايد العلم بالشيء الواحد فقد أغناكم العلم [ن 67ب] الأول. وأيضاً، فإن صح تزايد هذا العلم فعلمكم بأن الفاعل هو جاهل أو محتاج هو الذي اقتضى تزايد علمكم بجهله وحاجته، وخرج القبيح من كونه مؤثراً في ذلك. فإن قيل: فكأنكم أنتم تقولون: إن القبيح يدل على جهل من ليس بجاهل، قيل: لا نقول بذلك، بل نقول: يدل على جهل من هو جاهل، لكن لا نشرط في دلالته على ذلك تقدم علمنا بجهله، وأنتم في هذا السؤال قد شرطتم تقدم علمكم بالجهل في دلالة القبيح على الجهل. فإن قالوا: فإذا دل على جهل من هو جاهل فيجب أن

84 أاشتراط: اشترطه، ن.
85 مستحيلاً: مستحيل، ن.

تكون دلالته على جهل من يستحيل عليه الجهل محالاً[86]، قيل: هو محال، ولذلك أحلنا وجوده من عالم غني، فما لزم عليه محال.

فأما إن قالوا: قد يوجد القبيح من العالم الغني إذا لم يصح عليه الجهل ولا يوجد منه إذا صح عليه الجهل، فإنه يقال لهم: إن العالم بقبح القبيح وبغناه إنما لم يفعله على الإطلاق لعلمه بقبحه وغناه لا لغير ذلك لأنا عند العلم بذلك نعلم أنه لا يفعل القبيح أصلاً، ولو كان جهة استحقاق العلم بالقبح تؤثر في قوة الصرف لكان وجوب حصول هذا العلم بأن يؤثر في قوة الصرف عن القبيح أولى من جوازه. ومما يبين أن صحة الجهل على فاعل القبيح ليس بشرط في دلالته على الجهل هو أن استدلالنا بالقبيح على جهل زيد لا يقف على معرفتنا بصحة جهله، بل لا يخطر ذلك ببالنا، وإن خطر لم يخطر ببالنا اعتقاده، بل نستدل بذلك على جهله أو حاجته من حيث علمنا أن العلم بالقبح والغنى يصرف عن القبيح، ولا نحتاج إلى زيادة. فإذا استدللنا بذلك على جهل الفاعل أو حاجته تبع ذلك علمنا بأنهما يصحان عليه، ويلزمهم لو وقع القبيح من الواحد منا وهو عالم بقبحه وبغناه عن فعله أن يدل على جهله [ن 68أ] أو حاجته لأنه كان يصح عليه الجهل والحاجة.

فان قالوا: لا يلزمنا ذلك لأن شرط دلالة القبيح على الجهل والحاجة أن يكون فاعله جاهلاً أو محتاجاً، كانوا قد جعلوا الشيء شرطاً في نفسه لأنه كأنهم قالوا: إنما نعلم بالقبيح أن فاعله جاهل أو محتاج إذا علمنا أنه جاهل أو محتاج، فيجعلون العلم بذلك شرطاً في نفسه. ثم يقال لهم: لم زعمتم أن شرط كون الظلم دليلاً على الجهل أو الحاجة ما ذكرتم حتى لو وقع من العالم الغني ما دل على الجهل أو الحاجة؟ فإن قالوا: إنما قلنا ذلك بحسب فرض المخالف لأنه فرض وقوع الظلم من العالم الغني، فاقتضى ذلك أن لا يدل على الجهل ولا الحاجة وأن يكون شرط دلالته ما ذكرناه، قيل لهم: أفكون الظلم غير دالّ على الجهل ولا على الحاجة صحيح في نفسه عندكم أم محال؟ فإن قالوا: محال، قيل لهم: فكأنكم قلتم: لو وجد الظلم من الباريً عزّ وجلّ لزمه محال، وهذا هو مطلوب خصمكم لأنه قال: إذا لزمه محال استحال كونه قادراً عليه، إذ كان ما يقدر عليه القادر صحيحاً[87] غير محال على ما سلمتموه له، وإن قالوا: ليس بمحال، بل هو صحيح، قيل: فبطل قولكم أنكم إنما شرطتم جواز الجهل والغنى لا لأنه شرط في نفسه، بل لأن فرض المخالف اقتضاه. ثم إن كان كونه غير دالّ على الجهل أو الحاجة صحيحاً لو وقع من العالم الغني لم يؤمن من وقوعه منه لأنهم، إن آمنوا وقوعه منه وقالوا: لا يقع من عالم غني، فقد جعلوا وقوعه دليلاً على الجهل أو الحاجة، وبطل قولهم أن صحة الجهل أو الحاجة شرط في دلالته.

ثم يقال لهم: إن وجب أن تقولوا: إن الظلم لو وقع من العالم الغني ما كان يدل على الجهل أو الحاجة، لأنه قد فرض وقوعه من عالم غني فاقتضى ذلك أن لا يكفي بمجرده في الدلالة على جهل فاعله، فقد فرض أيضاً وقوعه مع [ن 68ب] أنه دلالة على الجهل أو الحاجة على الإطلاق. فلستم بأن تقولوا: لا يدل على الجهل أو الحاجة، لأن المخالف فرض وجوده مع العلم والغنى بأولى من أن تقولوا: يدل على الجهل أو على الحاجة، لأنه فرض المخالف وجود الظلم مع ما[88] ثبت من كونه

86 محالاً: محال، ن.
87 صحيحاً: صحيح، ن.
88 مع ما: معما، ن.

دليلاً على الجهل أو الحاجة. فإن قلتم لأبي إسحاق: فلم فرضتم وقوعه مع كلا[89] الأمرين؟ قال لكم: لأنكم قلتم: هو مقدور للباريء عزّ وجلّ وصحيح منه مع ثبوت كونه دليلاً على الجهل أو الحاجة ومع كون الباريء عزّ وجلّ عالماً غنياً، فأريتكم استحالته مع كلا[90] الأمرين.

جواب آخر:

وكان أبو عبد الله البصري النحوي المعروف بابن الجهرمي يجيب عن الشبهة فيقول: قول القائل: لو فعل الله سبحانه الظلم مع أنه عالم غني ومع أن العالم الغني لا يفعل الظلم، هو جمع بين قوله: لو فعل الظلم مع أنه لا يفعله، لأنه قد جمع بين قوله: لو فعل الظلم، وبين قوله: مع أنه لا يفعله، وكان يقتصر على هذا المقدار في الجواب. ولقائل أن يقول: ليس يجوز الاقتصار على ما ذكره لأن الشبهة مبنية على استحالة وجود الظلم من العالم الغني وعلى أن المستحيل لا يجوز كونه مقدوراً، وأصحابنا يسلمون هذا الأخير إلا أبو الهذيل، فلا يجوز أن يبين في الجواب أن فرض ذلك مستحيل ويمسك على ذلك لأن في ذلك تحقيقاً[91] لبعض ما رامه صاحب الشبهة، ولكن ينبغي أن يبين أنه لا يمتنع كونه مقدوراً وإن كان مستحيلاً إذا كانت استحالته لأجل الداعي، ويبين أن استحالته لأجل الداعي، ثم يبين أنه إذا كان ذلك مستحيلاً لم يلزم جمع ما قاله النظّام في شبهته، وإلا فللنظّام أن يقول له: أتقول أن وجود الظلم من العالم الغني مع أن العالم الغني لا يفعل الظلم مستحيل أو صحيح؟ فإن قال: صحيح، قال له: فكيف قلت الآن أن تقديره هو تقدير لوجود الظلم مع أنه لا يوجد؟ وإن قال: هو مستحيل، قال له: فكيف يكون المستحيل مقدوراً؟ فإن قال: ذلك لا يجوز، فقد لزمه أن لا يكون الله عزّ وجلّ [ن 69أ] قادراً على الظلم، وإن قال: لا يمتنع ذلك، لزمه أن يبين ذلك حتى يصح كلامه.

على أن ما ذكره لا يدل على أن فرض وجود الظلم من العالم الغني فرض لمحال لأن لقائل أن يقول: أنا[92] أفرض وجود الظلم من العالم الغني بدلاً من أن لا يوجد منه ولا أفرض اجتماع وجوده وأن لا يوجد معاً، كما أنّا نفرض وجود ما علم الله عزّ وجلّ عدمه بدلاً من عدمه، وكذلك قول الله سبحانه ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا﴾[93] وإن علم أنهم لا يردون. فإن قال: إنما يجوز أن يفرض وجود الظلم من العالم الغني إذا فرض نفي الصارف عن وجوده، أو فرض نفي كونه صارفاً، ولم يفعل المستدل بالشبهة ذلك، بل فرض ثبوت الصارف وهو كون فاعله عالماً غنياً، وفرض ذلك صارفاً عن وجوده، وفرض مع ذلك وجود الظلم، فكان فرضاً لأمر مستحيل، قيل: إنما يكون مستحيلاً إذا ثبت أن هذا الصارف يحيل وجود الظلم. فأما إذا لم يبين ذلك فللخصم أن يقول: أنا أفرض ثبوت الصارف وأفرض كونه صارفاً وأفرض وجود الظلم بدلاً من عدمه، لأنه لا يستحيل أن يوجد الظلم مع وجود الصارف، وهو قول أكثر أصحابكم.

89 كلا: كلي، ن.
90 كلا: كلي، ن.
91 تحقيقاً: تحقيق، ن.
92 فرض وجود الظلم من العالم الغني فرض لمحال لأن لقائل أن يقول: أنا: إضافة في الهامش، ن.
93 سورة الأنعام (6): 28.

جواب آخر:

قال بشر بن المعتمر:[94] إن الباريء عزّ وجلّ وإن كان يقدر على تعذيب الطفل فإنه لو عذبه لكان بالغاً كافراً مستحقاً للعقاب. ولقائل أن يقول: أيكون بالغاً مع وصول العذاب إليه وهو طفل أو يكون بالغاً ولا يكون طفلاً؟ فإن قال بالأول كان ذلك محالاً متناقضاً، والمحال لا يلزم إلا على المحال، فوجود القبيح من العالم الغني إذن محال. فإن قال: هو محال، ولكن ذلك لا يمنع من القدرة، قيل: فكان ينبغي أن تبين ذلك ولا يقع الاقتصار على ما ذكرت، وإن قال: يكون بالغاً، فلما كان من قبل وصول العقاب إليه بلا فصل طفلاً كان قد أجاب عن وصول العقاب إلى بالغ مستحق، ولم يسأل عن ذلك، فقد أجاب [ن 69ب] عما لم يسأل عنه وترك الجواب عما سئل عنه، وموضع الخلاف هو القدرة على تعذيب الطفل، لا تعذيب البالغ.

جواب آخر:

قال أبو موسى على ما حكاه عنه أبو القاسم البلخي:[95] لو ظلم الله سبحانه مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لدلت إذ ذاك على أنه يظلم، وما كان الظلم يقتضي الحدث كما لا يوجب العدل الحدث. ولقائل أن يقول: ظاهر هذا الكلام منه يدل على أنه يصحح فعله الظلم ويصحح هذا الجواب وأن فعل الظلم يؤدّي إليه. فيقال له: أفيصح انقلاب الدليل مع حصوله على الوجه الذي يدل حتى يدل علم العالم بالقبح وبالغنى على وجود القبيح؟ فإن قال: لا، قيل: فقد أدى القبيح إلى المحال، فينبغي أن يستحيل وجوده، فإن كان ذلك لا يمنع من القدرة على القبيح فبيِّن ذلك ولا تقتصر على ما ذكرت. وإن قال :انقلاب الدليل غير محال، لم يأمن أن يكون علم العالم بالغنى وبالقبح يدعو[96] في وقت من الأوقات إلى فعل القبيح، ولزمه صحة انقلاب جميع الأدلة وأن لا يثق بمدلول دلالة أصلاً.

جواب آخر:

قال أبو جعفر الإسكافي:[97] إنه عزّ وجلّ، وإن قدر على فعل الظلم، فالأجسام بما فيها تدل على أنه لا يظلم، فلو وقع منه الظلم لكانت الأجسام معراة من العقول التي دلت بأنفسها على أنه لا يظلم. ولقائل أن يقول: لو عدمت العقول كلها لم يخرج العالم الغني من أن لا يفعل القبيح، فسواء وجدت العقول أو لم توجد، القبيح لا يوجد من العالم الغني. فإن قال: ما كانت العقول دالة على أنه لا يفعل القبيح، فقد تقدم القول في ذلك عند الكلام على أبي موسى رحمه الله.

شبهة:

قالوا: الظلم في الأصل دليل على جهل فاعله أو [ن 70أ] حاجته، كما أن الخبر الصدق بأن الذات جاهلة أو محتاجة دليل على الجهل أو الحاجة، فلو قدر على فعل الظلم لقدر على أن يخبر خبراً صدقاً بأنه جاهل أو محتاج.

94 قارن المغني 1/6، ص. 128.
95 قارن المغني 1/6، ص. 128.
96 يدعو: يدعوا، ن.
97 قارن المغني 1/6، ص. 128.

الجواب:

إن الخبر الصدق بأن الذات جاهلة أو محتاجة معناه هو أن مخبَره على ما تناوله، وهو أن الذات جاهلة أو محتاجة. فالقدرة على كون الخبر بذلك صدقاً إذا كانت الذات عالمة غنية هي قدرة على جعل الذات جاهلة أو محتاجة، وذلك مستحيل في نفسه لا لداعٍ. فإن أراد المستدل بهذه الشبهة أن يلزمنا صحة جعله ذاته جاهلة أو محتاجة لو تغير داعيه، كما قلنا: إنه يصح لأجل ذاته المخصوصة أن يوجد الظلم لو كان له إليه داعٍ[98]، لم يصح إلزامه لأن كونه عالماً غنياً واجب في نفسه، ولم يستحل لأجل الداعي حتى إذا تغير صحّ. وأما الظلم فإنما استحال إيجاده للداعي، فلو تغير فقط صح إيجاده ووجد. وإن أراد إلزامنا صحة جعله ذاته جاهلة أو محتاجة لمكان ذاته المخصوصة لو كان كونه كذلك صحيحاً فنحن وهو نقول بذلك، فإن قال: صفوه الآن بالقدرة على ذلك كما تصفونه الآن بالقدرة على الظلم وإن استحال تغير الصارف عن الظلم، قيل: هذا إلزام عبارة، وقد تكلمنا على ذلك من قبل. فإن قيل: فإذا كان معنى كون الخبر صدقاً هو أن مخبره على ما هو عليه فينبغي أن لا يصح أن يستدل بكون الخبر صدقاً على أن مخبره على ما تناوله، قيل: كذلك نقول، لأن ذلك هو استدلال بالشيء على نفسه، وإنما نستدل بأخبار الله عزّ وجلّ على مخبراتها بأن يُعلم أن حكمته تقتضي صدق أخباره، أي أن مخبراتها على ما تناولته. فإذا علمنا أن الخبر هو من جملة أخبار الله سبحانه دخل في تلك الجملة، فعلمنا أن مخبره [ن 70ب] على ما تناوله.

وأجاب قاضي القضاة عن الشبهة، فقال:[99] لا يجوز وصفه بالقدرة عل أن يخبر بخبر صدق عن أنه جاهل أو محتاج لأن ذلك يوجب كونه على هاتين الصفتين في الحال. ولقائل أن يقول: وكذلك وصفه بالقدرة على أن يفعل الظلم في الحال مع ما ثبت من كون الظلم دليلاً على الجهل أو الحاجة يقتضي على طريق الدلالة كونه بإحدى هاتين الصفتين في الحال، كما أن الخبر الصدق يقتضي مخبره على طريق الدلالة. وينبغي على طريقة أصحابنا أن يفرق بين الموضعين، فيقال: قولنا: إن الخبر عن أن الذات جاهلة أو محتاجة صدق، معناه هو أن مخبره على ما تناوله، ومعنى ذلك أنه جاهل أو محتاج، فالقدرة على كون الخبر صدقاً هي القدرة على كونه جاهلاً أو محتاجاً، وذلك مستحيل في نفسه. وأما الظلم فليس معنى قولنا: إنه موجود، هو أن موجده جاهل أو محتاج، وإنما الظلم دليل على ذلك إذا كان محققاً. فأما المقدر فخطأ أن يقال: إنه يدل، وخطأ أن يقال: إنه لا يدل، على ما تقدم من قولهم.

شبهة:

قالوا: القبيح يدل على جهل فاعله أو حاجته، فلو قدر عليه لقدر على أن يدلنا على جهله أو حاجته سواء قلتم أن وقوع الظلم منه صحيح أو مستحيل.

الجواب:

يقال لهم: لم زعمتم أنه يلزمنا على قولنا: إنه يقدر على القبيح، أن يقدر أن يدلنا على الجهل أو الحاجة؟ فإن قالوا: لأنه لو وقع الظلم لدل على الجهل أو الحاجة، قيل: أتريدون أنه [دل] ولو وقع مع

98 داع: داعيا، ن.
99 قارن المغني 6/1، ص. 147-149.

تغير الداعي بأن يكون الفاعل جاهلاً أو محتاجاً أو مع أن الداعي لم يتغير؟ فإن أردتم الأول، قيل لكم: فإذاً هو قادر على ما لو تغير الداعي إليه لدل على الجهل والحاجة وقادر على أن يدل على الجهل أو [ن 71أ] الحاجة لو تغير الداعي وإن كان تغير الداعي مستحيلاً، ومعنى ذلك أنه ذات لو كان لها إلى الظلم داعٍ[100] لصح أن يدلنا عليه. وإن أرادوا الوجه الثاني، وهو أن يوجد الظلم مع كون الفاعل عالماً غنياً ومع أن الظلم دليل على الجهل أو الحاجة، فالجواب أن وجوده والحال هذه مستحيل[101] لأجل الداعي، وليس يلزم على وجوده كونه دليلاً، بل يلزم على ذلك كونه دليلاً وغير دليل. أما كونه دليلاً فلأنه فرض كونه دليلاً، وأما كونه غير دليل فلأنه فرض فاعله عالماً وغنياً. ولسنا نقول: لو فعل الظلم والحال هذه لكان الظلم دليلاً فقط على الجهل أو الحاجة، فيلزم أن نصفه بالقدرة على الجهل أو الحاجة.

فإن قالوا: أيقدر على إيجاد ما يكون دليلاً وغير دليل؟ قيل: إن القدرة تتعلق بجنس الفعل لا بكونه دليلاً أو غير دليل، وكون الفعل دليلاً وغير دليل إنما يلزم بحسب الفرض، فنحن نقول: إنه يقدر على ما لو وجد على الوجه المستحيل لكان دليلاً وغير دليل، وذلك مستحيل لزم على فرض مستحيل. وبالجملة، فإنا نقول في ذلك ما نقوله في القدرة على الظلم من أنه ذات لو تغير داعيها لوقع الظلم، كذلك نقول: هو ذات لو تغير داعيها لصح أن يدل على الجهل أو الحاجة. فإن قال: أفتقولون أنه يقدر على جعل الظلم غير دليل؟ قيل: لا يصح ذلك لأنه لو وجد مع وجود الصوارف ومع كونه دليلاً لما كان غير دليل فقط، بل كان دليلاً وغير دليل، ولو وجد مع تغير الصوارف لكان دليلاً، فليست له حالة يكون فيها غير دليل فيوصف بالقدرة عليه، اللهم إلا أن يقال: لو كان مما يصح كونه غير دليل وكان ذلك مما يتعلق به القادرون لكانت ذاته قادرة عليه، وذلك مما نقول نحن [ن 71ب] والمخالف به. فإن قالوا: للظلم حالة يكون فيها غير دليل وهو أن نفرض وجوده مع فرض كون فاعله عالماً غنياً ولا نفرضه دليلاً، قيل: إنما يفرض كون فاعل عالماً غنياً لأنه كذلك في نفسه، وهذا يقتضي أن يفرض كون الظلم دليلاً لأنه كذلك في نفسه. وبعد، فالقدرة تتعلق بجنس الفعل، لا بكون الفعل دليلاً، ولا بكونه غير دليل، وإنما يلزم كونه دليلاً أو غير دليل بحسب ما يفرض من تعلقه بالمدلول.

فإن قالوا: فإذا كان الظلم مستحيلاً منه أفيقدر على المستحيل؟ قيل: إن أردت أنه يقدر على إيجاده على الوجه المستحيل فلا، وذلك مما يتعلق به القدرة، وإن أردت أنه يقدر على إيجاد المستحيل على معنى أنه لو تغير وجه استحالته الذي هو الصارف لكانت ذاته ذاتاً يصح منها ذلك الفعل وإن لم يتغير شيء إلا الصارف، فنعم، كما يقدر القادر منا على الكتابة المستحيلة مع فقد العلم حتى لو لم يخلق الله سبحانه قلماً وآلة لقدر عليها على معنى أنه على صفة لو حضر القلم وجميع الآلات لصح وجود الكتابة وإن لم تتغير ذاته.

وأما قاضي القضاة وأصحابنا فإنهم نقضوا الشبهة بأن الله عزّ وجلّ قادر على إيجاد ما أخبر وعلم أنه لا يوجده، وبكون المكلفين قادرين على ما أخبر الله وعلم أنهم لا يفعلونه، ولا يكون ذلك قدرة على تجهيله وتكذيبه. ونحن قد بيّنا أن القدرة على ذلك لا تكون قدرة على التكذيب والتجهيل بما لا يمكن

100 داع: داعيا، ن.
101 مستحيل: مستحيلا، ن.

ذكره في الظلم. وأجاب في المغني على الشبهة بما هذا معناه، وهو أنه يثبت بالدليل بالعقل أن الله عزّ وجلّ قادر على القبيح وأنه عالم غني وأن الظلم دليل على الجهل أو الحاجة، فكل عبارة نقضت أصلاً من هذه الأصول وجب الامتناع منها لأن الأدلة لا تترك بالعبارات، وكل عبارة لم تنقض أصلاً لم يمتنع منها، فلا نمتنع من القول بأنه لو فعل الظلم لكان ظالماً مستحقاً للذم، ونمتنع من القول بأنه يقدر أن يدل شيء ...

***

IX

... [ن 61أ] أن يفسده.

شبهة:

قالوا: لو قدر الله عزّ وجلّ على القبيح لقدر على أن يجعل ذاته جاهلة أو محتاجة.[1] وهذا باطل لأنه إنما كان يلزم ذلك لو كان الظلم يوجب كونه جاهلاً أو محتاجاً، وليس كذلك، ولا يلزم ما ذكروه على ما هو دلالة، فلو ثبت أن الظلم دلالة على الجهل أو الحاجة لو فرض وقوعه من العالم الغني لم يلزم ذلك، فكيف وقد بيّنا أنه ليس بدلالة والحال هذه؟ يبين ما قلنا في الدلالة أن النبي قادر أن يدل على إيمان زيد وكفر عمرو، وليس هو الذي يجعل زيداً مؤمناً وعمراً كافراً. فإن قالوا: نعني بقولنا: يجعل، أي يدل، فقد تقدم الجواب عن ذلك.

شبهة:

قالوا: القدرة على القبيح نقص.[2] الجواب: إن ذلك دعوى، والنقص هو فعل القبيح لا القدرة عليه، كما أن فعلنا القبيح نقص لا القدرة عليه. ألا ترى أن الأنبياء والملائكة لا يلحقهم النقص بقدرتهم على القبيح؟ ولو لم يكن القديم عزّ وجلّ قادراً على القبيح لم يكن قادراً على الحسن، فيلزم النقص من حيث لم يقدر على القبيح ومن حيث لم يقدر على الحسن، ويلزمهم أن تكون قدرته على خلاف ما علم أنه يكون نقصاً.

باب القول في أن الله عزّ وجلّ قادر على ما علم أنه لا يفعله وعلى ما أخبر أنه لا يفعله[3]

حكي عن بعض من قال:[4] إن الله عزّ وجلّ لا يقدر على القبيح، أنه لا يقدر على تكوين ما علم أنه لا يكوّنه، وقال عبّاد: إن ما علم الله عزّ وجلّ أنه يكون يقدر على تكوينه، ولا يقال: يقدر على أن لا يكوّنه، وما يعلم أنه لا يكون لا يقال: يقدر على أن يكوّنه، وإن قيل: إنه يقدر عليه. وقال علي الأسواري: إذا قُرن القول بأنه عزّ وجلّ [ن 61ب] عالم بأن الشيء لا يكون مع القول بأنه يقدر على تكوينه كان[5] ذلك محالاً متناقضاً، وإذا أفرد كل قول من هذين عن صاحبه صح الكلام. وقال أبو الهذيل وأبو علي وأبو هاشم وأبو القاسم: إن الله عزّ وجلّ قادر على تكوين ما علم وأخبر أنه لا يكون.

1 قارن المغني ج 1/6، ص 143.
2 قارن المغني ج 1/6، ص 154.
3 قارن ابن الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، ص 599-607.
4 قارن المغني ج 1/6، ص 127.
5 كان: فان، ن.

واعلم أن الله سبحانه قادر على ما علم وأخبر أنه لا يفعله، ونريد بذلك أن ذاته يصح منها فعل ما علم أو أخبر أنه لا يفعله. يدل على ذلك أنه سبحانه قادر لذاته، ولا مانع من كونه قادراً على ما علم أنه لا يفعله، والقادر لذاته يجب أن يقدر على ما هذه سبيله كما يجب أن يقدر على تكوين ما علم أنه يكوّنه، إذ كان كونه عالماً بأن الشيء لا يكون لا يحيل القدرة على تكوينه، كما لا يحيلها العلم بأنه يكون، فكان عزّ وجلّ قادراً على ذلك. وأيضاً، فهو قادر على ضدّ ما علم أنه لا يكون، ولا مانع من كونه قادراً على ما علم أنه لا يكون، والقادر على الشيء قادر على ضدّه ما لم يمنع مانع من ذلك.

وإنما قلنا: إن علمه بأن الشيء لا يكون ليس بوجه يحيل القدرة عليه، لأنه لو أحال القدرة لأحالها من وجه معقول، ولا وجه في ذلك إلا أن يقال: إن العلم بأن الشيء لا يوجد يوجب أن لا يوجد، فالقدرة على إيجاده قدرة على إخراج العلم من كونه موجباً، وذلك محال، وإما أن يقال: إن العلم، وإن لم يوجب وجود المعلوم، فإن القدرة على إيجاده قدرة على إخراج العلم من كونه علماً بأن المعلوم لا يوجد وقلب حقيقته، وكلا الأمرين باطل، فإذن ليس في العلم بذلك وجه إحالة.

وإنما قلنا: إن العلم لا يوجب معلومه، لأنه لو أوجبه لكان إما أن يوجبه من حيث هو اعتقاد أو من حيث أن معلومه على ما هو به أو من حيث أنه ثقة أو بمجموع ذلك، وهو أنه علم. فإن أوجبه من حيث هو اعتقاد وجب أن يكون اعتقاد وجود الشيء موجباً [ن 53أ] لوجوده واعتقاد عدمه موجباً لعدمه، فيلزم إذا اعتقد زيد أن الشيء يوجد، واعتقد عمرو أن ذلك الشيء بعينه لا يوجد أصلاً، أن يوجد ذلك الشيء ولا يوجد معاً، ويلزم إذا أردنا أن يوجد الشيء في المستقبل أن نعتقد وجوده فيوجد، وأن لا يوجد المعاد لاعتقاد منكر به أنه لا يوجد، وأن يكون اعتقادنا أن الله عزّ وجلّ يفعل فعلاً من الأفعال موجباً لذلك. وإن كان الاعتقاد موجب معتقده بشرط حصول معتقده على ما تناوله وجب أن يكون لحصول معتقده تأثير في حصوله لأن له تأثيراً في وجوب حصوله، فوجوب الحصول هو الحصول وزيادة، ويلزم أن يكون اعتقادنا أن الله عزّ وجلّ يقيم القيامة موجباً لذلك. وإن أوجبه من حيث هو ثقة لم يصح لأن[6] كونه ثقة لا يعقل إلا مضافاً، وهو أنه ثقة بحصول معتقده، فيلزم أن يكون لحصول معتقده تأثير في حصوله، فيكون للشيء تاثير في نفسه.

وأيضاً، لو كان كونه اعتقاداً أو ثقة موجباً للمعتقد لكان إما أن يوجبه إيجاب العلل أو إيجاب الدواعي، فإن أوجبه إيجاب العلل أو الأسباب لم يكن تصرفنا فعلنا لأنه موجَب فينا وقبح أمرنا ونهينا ومدحنا وذمنا، وإن أوجبه إيجاب الدواعي والإلجاء لزم كون الإنسان ملجأً غير مختار، وقبح أمره ونهيه وذمه ومدحه، ولزم في أفعال الله عزّ وجلّ قبح مدحه عليها لأنه عالم بها، ونحن نعلم أنه يفعل كثيراً[7] منها.

وأما كون الاعتقاد موجباً لذلك من حيث هو علم فباطل، لأنا قد بيّنا أن كونه اعتقاداً لا يوجب ذلك ولا كونه اعتقاداً بشرط حصول معلومه على ما تناوله ولا كونه ثقة وسكون نفس، وما أفسد ذلك يفسد كونها موجبة على انفرادها وعلى اجتماعها لأنه إذا لم يوجب معلومه من حيث هو

6 لأن: إضافة في الهامش، ن.
7 كثيراً: كثير، ن.

اعتقاد فقط وإنما يوجبه من حيث هو علم فإنما يوجبه من حيث أن معلومه على ما هو به [ن 53ب] وأنه يقتضي سكون النفس إلى حصول المعلوم على ما هو به. وفي ذلك كون معلومه على ما هو به لأنه على ما هو به، وذلك أنه كان على ما هو به لأجل اعتقاد من حيث أن معتقده على ما هو به وأن النفس ساكنة إلى أنه على ما هو به. وأيضاً، فالعلم هو الوقوف على الشيء كما أن الحسّ هو الوقوف على الشيء، وكما أن إحساسي الجسم بيدي هو وقوف على الجسم وكثافته، وليس هو علة موجبة لكثافته، فكذلك العلم، لأن المفهوم منه هو أنه وقوف على الشيء لا أنه موجب له.

وأيضاً، لو كان العلم موجباً للمعلوم لم يخل العلم إما أن يتبع اختيار العالم وإما أن يجب عن ذاته وإما أن يتبع طريقه كالإدراك والدليل. فلو تبع اختيار العالم لكنا إذا أردنا أن يوجد الشيء نختار[8] أن نعلم وجوده فيلزم من ذلك وجوده، ويلزم إذا اختار زيد أن يعلم وجود شيء في هذا الوقت، واختار عمرو أن يعلم أنه بعينه لا يوجد في ذلك الوقت، أن يعلم كل واحد منهما ما أراد أن يعلمه، لأنه ليس بأن يكون علم زيد مانعاً من علم عمرو بأولى من العكس، وفي ذلك ثبوت العلمين بوجود الشيء وأن لا يوجد في وقت واحد معاً ووجوده وعدمه في وقت واحد معاً لأجل إيجاب العلمين.

وإن تبع العلم الدليل فمعلوم أنه ليس كل علم حاصلاً عن دليل، بل كثير من المعارف تتبع الإدراك، وعلم الباري عزّ وجلّ لا يتبع الدليل. وأيضاً، فالدليل ضربان: أحدهما لولا المدلول ما كان الدليل، كالقادر لولاه ما كان دليله وهو صحة الفعل، والآخر لولا الدليل ما كان المدلول، كاستدلالنا بكون القادر عالماً غنياً على أنه لا يفعل القبيح. فالضرب الأول الدليل [فيه] تابع للمدلول، فإن كان العلم تابعاً للدليل والدليل تابعاً للمدلول وهو المعلوم فالعلم إذن تابع للمعلوم. وأما الضرب الثاني فإنه يلزم منه ذلك أيضاً، لأنه إن كان العلم تابعاً [ن 54أ] للدليل حتى أنه يحصل من حيث عَلِمَ الدليل أن الدليل قد اقتضى المدلول فقد حصل العلم تابعاً لحصول المدلول في نفسه عن ذلك الدليل.

وإن كان العلم يحصل تبعاً للإدراك فالكلام على هذا القول من وجوه، منها أن العلم بما ليس بمدرك لا يتبع الإدراك، ومنها أن كون الباريء عزّ وجلّ عالماً لا يتبع الإدراك لأنه عالم فيما لم يزل، ومنها أن يقال: فالإدراك لماذا يتبع؟ فإن قالوا: يتبع كون المدرَك على ما هو به، لزم كون العلم تابعاً للمعلوم على ما هو به بواسطة الإدراك، وإن كان الإدراك تابعاً للاختيار لزم إذا أحببنا أن يكون الشيء مدركاً أن نختار إدراكه فنصير مدركين له ويصير هو في نفسه مدركاً، ولزم إذا أراد زيد إدراك الجسم حاراً في وقت وأراد عمر إدراكه بارداً في ذلك الوقت أن يدركاه على الصفتين وأن يكون الجسم على الصفتين في حالة واحدة. وأيضاً، فإن الإدراك للشيء على صفة هو متناول له على صفة، وفي ضمن ذلك كون ما تناوله الإدراك على ما تناوله، فتناول الإدراك له على تلك الصفة تابع لحصول الصفة، فلو تبع حصول الصفة للإدراك لكان كل واحد منهما تابعاً للآخر. وأيضاً، فإن إدراك الجسم بأيدينا ولمسنا له ليس به يحصل جسماً كثيفاً.

وإن كان العلم يحصل بحسب اقتضاء الذات له وبالعلم يحصل المعلوم لم تكن الذات بأن تقتضي العلم بأن الشيء سيوجد وغيره لا يوجد بأولى من أن يقتضي العلم بالعكس، إذ ليس يتخصص

8 نختار: أن نختار، ن.

بحسب كون الشيء في نفسه مما يوجد، ولا يلزمنا مثل ذلك في حصول المعلومات على ما هي عليه لأن من المعلومات ما يحصل على ما هي عليه بحسب ما يختاره الفاعل ولأجل الحكمة أو غير ذلك، ومنها ما يجب للذات. [ن 54ب] وليس يمكن أن يقال مثل ذلك في العلم إذا لم يتبع المعلوم لأن الذات الواحدة توجب كونها عالمة بوجود شيء وبعدم شيء، فقد أوجبت العلم بالوجود وبالعدم، فلم أوجبت العلم بعدم هذا ووجود ذاك بأولى من العكس؟ وأما الذات الموجبة لصفة من الصفات أو لحكم من الأحكام فليست توجب حكماً وتقتضيه وضدّه لشيئين فيقال: لم أوجبت الحكم لهذا وتقتضيه لهذا بأولى من العكس؟

وأيضاً، لو كان العلم موجباً كون معلومه لكان الإنسان مضطراً غير مختار لإيجاد الأشياء لأن الله عزّ وجلّ عالم بأجمعها، ونحن نفصل بين ما نحن مضطرون[9] إليه وغير مضطرين إليه. وأيضاً، كان يلزم كلما كثر العالمون أن [يشتد] الاضطرار لتكاثر الأسباب، لأنه لا فصل بين علم الله عزّ وجلّ وبين علومنا في حصول معلوماتها. وأيضاً، يلزم أن لا نستحق المدح والذم ولا يحسن الأمر والنهي لأنا مضطرون[10] غير مختارين. وأيضاً، يلزم على إيجاب العلم للمعلوم الاستغناء عن القدرة وأن لا يقع الفرق بين الصحيح والزمن.

فإن احتجوا فقالوا: ما علم وقوعه لا يجوز أن لا يقع فعلمنا أن العلم يوجبه، قيل لهم: ما تريدون بقولكم: لا يجوز؟ فإن قالوا: لا يصح ولا يمكن، قيل لهم: هذا موضع الخلاف، وإن قالوا: لا نشكّ في أنه لا يقع، قيل لهم: هذا معناه أنه في نفسه يقع، ونحن قد وقفنا على ذلك، فكأنكم قلتم: الدلالة على أن العلم يوجب المعلوم هو أنا نعلم أنه يقع معلومه. فيقال لكم: ولِمَ إذا علمنا ذلك كان العلم موجباً؟ وما أنكرتم أن المعلوم يقع لأنه في نفسه مما يقع لا لأجل العلم؟ وإنما العلم هو وقوف على وقوعه وتبين له، كما أن المرآة وصلة إلى الرؤية للوجه أسمر، فلا يجوز أن لا يكون أسمر، ليس لأن المرآة علة موجبة لسمرته ولا رؤيتنا له أسمر علة لذلك، بل إنما رأيناه أسمر لأنه في نفسه أسمر. وإحساسنا للجسم حاراً لم يوجب كونه حاراً وإن لم يجز مع ذلك أن لا [ن 55أ] يكون حاراً، لكن إنما أحسسناه حاراً لأنه في نفسه كذلك، فكذلك العلم. ويلزم على هذا الاعتلال أن يكون علمنا بأن الله عزّ وجلّ يفعل أفعاله موجباً لأفعاله لأنه لا يجوز مع علمنا أنه يفعلها أن لا يفعلها.

فأما القول بأن القدرة على ما علم أنه لا يكون قدرة على قلب حقيقة العلم فلذلك كان قدرة على محال فإن المخالف يروم بيانه، ويمكن ذكر بيانه من وجهين: أحدهما أن يقول: لو وجد ما علم العالم أنه لا يوجد لم يخل إما أن يكون عالماً بأنه يوجد وإما أن يكون عالماً بأنه لا يوجد، فإن كان عالماً بأنه لا يوجد كما كان من قبل كان علمه متعلقاً بالشيء على خلاف ما هو به، وإن كان عالماً بأنه يوجد انقلب علمه، وكلا القسمين محال، وفيهما انقلاب العلم.

الجواب:

يقال لهم: لو وجد ما علم الله عزّ وجلّ أنه لا يوجد لكان فيما لم يزل عالماً بأنه يوجد بدلاً من كونه عالماً بأنه لا يوجد، وليس ذلك هو انقلاب علمه بأنه لا يوجد، وإنما هو حصول علم آخر بدلاً

9 مضطرون: مضطرين، ن.
10 مضطرون: مضطرين، ن.

من هذا العلم لأنكم فرضتم وجود المعلوم بدلاً من عدمه، فلزم ذلك أن يتبعه خلاف ما تبع العدم، ومن توابع المعلوم العلم، فينبغي أن يتبع ما فرضتم من[11] خلاف المعلوم خلاف ما كان تابعاً من العلم. ألا ترى أنه لو قيل لنا: أرأيتم فرعون المستحق للذم على معصيته لو لم يكن عاصياً، بل كان مطيعاً، ما الذي كان يستحق؟ قلنا: كان يستحق المدح بدلاً من الذم، وليس ذلك بانقلاب لذات الذم مدحاً، لأنا لم نقل: إنه لو أطاع بدلاً من المعصية لاستحق الذم ثم يصير الذم مدحاً، كذلك لم نقل: إنه لو وجد الإيمان من فرعون لكان الله عزّ وجلّ عالماً فيما لم يزل إلى أن وجد الإيمان منه بأنه لا يؤمن، فلما آمن صار علم الله بأنه لا يؤمن هو بعينه علماً وتبيناً بأنه يؤمن، فنكون قد حكمنا بانقلاب العلم لأن هذا هو انقلاب الشيء، أعني أن يصير الشيء نفسه حقيقة أخرى وشيئاً آخر. فأما أن يحصل شيء [ن 55ب] بدلاً من شيء فليس ذلك بانقلاب. فإن قالوا: إنا نسمي هذا انقلاباً، قيل: فنحن نقول بمعناه، ولا يضرنا تسميتكم للمعنى الصحيح بعبارة فاسدة. فإن قالوا: أفحصول هذا العلم بدلاً من هذا العلم ليس هو بمحال؟ قيل: حصول علم بدلاً من علم إذا فرض أن معلوم العلم الأول لم يحصل، بل حصل معلوم العلم الثاني، غير محال، بل المحال هو أن يفرض حصول معلوم العلم الثاني، ويكون الحاصل هو العلم الأول دون الثاني.

والطريقة الأخرى هي أن يقولوا: لو وجد ما علم الله عزّ وجلّ أنه لا يوجده لم يخل علمه بأنه لا يوجده إما أن يكون علماً بأنه لا يوجده وإما أن يكون علماً بأنه يوجده، فإن كان علماً بأنه لا يوجده كان علمه متعلقاً بالشيء لا على ما هو به، لأنه تعلق بأنه لا يوجده وهو يوجده، وإن كان علماً بأنه يوجده كان قد انقلب علمه، وكلا الأمرين محال، وفيهما انقلاب العلم، فالقدرة على ذلك قدرة على انقلاب العلم.

الجواب:

يقال لهم: قد أخللتم بقسم آخر هو قولنا، وهو أنه لو وجد ما علم أنه لا يوجد ما كان علمه علماً بأنه يوجده ولا علماً بأنه لا يوجده، بل لا يكون ذلك التبين والعلم، وإنما كان يحصل بدلاً منه العلم بأنه يوجده، وهذا هو الواجب لأن العالم إنما يعلم الشيء على ما هو به، فإذا كان الذي به المعلوم هو أنه لا يوجده علمه كذلك. فإذا فرض السائل أنه يوجد فقد فرض أن الذي به المعلوم هو أنه يوجد، فإذا كان هذا هو المفروض حصوله، وكان هذا المفروض يتبعه علم العالم به على ما هو به، تبع هذا الفرض فرض حصول العلم بأنه يوجد، لأن الأشياء التي تتبعها أغيارها ينبغي إذا فرضت أن يلزم فرضَها فرضُ أغيارها. ألا ترى [ن 56أ] أن السواد لو فرضناه اعتماداً لزم من ذلك كونه مولّداً للحركة، والمطيع يلزمه استحقاق الثواب والمدح؟ فلو فرض عاصياً بدلاً من كونه مطيعاً لزم أن يتبعه ما يتبع المعصية من استحقاق العقاب والذم بدلاً من الثواب والمدح، ولا يكون ذلك قلباً للثواب والمدح عن حقائقهما، بل حصول ذم بدلاً من مدح. ولو قال قائل: كيف علم الله عزّ وجلّ فيما لم يزل هذه البسرة الحمراء؟ لقلنا: إنها ستكون حمراء، فإن قال: فلو كانت صفراء بدلاً من كونها حمراء، كيف كان عالماً بها؟ قلنا: لو كانت كذلك علمها فيما لم يزل أنها ستكون كذلك لأنه لا يجوز مع كونها صفراء أن لا يعلمها صفراء ويعلمها حمراء.

11 من: في + (حاشية) مِن، ن.

فإن قالوا: إنا نفرض وجود الشيء مع علم الله عزّ وجلّ أنه لا يوجده، فلا يمكنكم أن تقولوا: إنه يكون عالماً بأنه يوجده، لأنا قد فرضنا مع ذلك كونه عالماً بأنه لا يوجد، قيل لهم: إن أردتم بقولكم: مع أنه عالم بأنه لا يوجد، أنكم مع ما[12] قد ثبت من أنه عالم بأنه لا يوجد تفرضون خلاف ما قد ثبت من أنه لا يوجد الشيء فتقولون: لو وجد، قلنا لكم: إذا فرضتم خلاف الثابت من إيجاد الشيء لزم خلاف الثابت من العلم الذي من حقه أن يتبع المعلوم، وليس ذلك بمحال. وإن أردتم بهذا الكلام أنكم تفرضون وجود ذلك الشيء وتمنعون[13] من أن يتبع ذلك فرض علمه بأنه يوجد فقد أحلتم في الفرض لأنكم قلتم: نفرض إيجاد الشيء ونمنع من أن تجيبوا بأنه يلزمه ما يجب أن يلزمه من خلاف العلم الثابت، وقد بينّا فساد ذلك وقلنا: إن من فرض شيئاً فقال: إنه هو الحاصل لا غير، وكان لذلك توابع ولوازم، وقال: لا تتبعه، فقد أحال وأخرج تلك اللوازم من كونها لوازم.

يبين ذلك أنكم بفرضكم وجود ما علم الله سبحانه أنه لا يوجد مع [ن 56ب] فرضكم أن العلم لا يكون خلاف هذا العلم، بل يكون علماً بأنه لا يوجد، قد فرضتم الشيء ونفيه لأنكم بفرضكم أن العلم يكون علماً بأنه لا يوجد ويتبعه أنه لا يوجد وبقولكم: يوجد، قد فرضتم أنه يوجد، فكأنكم قلتم: يوجد ولا يوجد. فإن قالوا: يلزمكم ذلك، قيل لهم: إنما كان يلزمنا ذلك لو قلنا: إن الله عزّ وجلّ لو أقام القيامة الآن كان عالماً بأنه لا يقيمها الآن، فأما ونحن نقول: يكون عالماً بأنه يقيمها الآن، فلا يلزمنا. يبين ذلك أن الله عزّ وجلّ علم فرعون أنه يعصي لأنه في نفسه يعصي، فإذا قال القائل: فلو آمن، فكأنه قال: فلو كان كموسى في أنه ممن يؤمن، فالواجب أن يقال: لو كان كموسى لكان الذي يعلم الأمور كما تكون يعلمه يؤمن كموسى. فإن قلت أنت: بل يعلمه يكفر، فقد قلت أنت: إنه يعلم الشيء لا على ما هو به. فبان أنه من المحال أن نفرض وجود ما علم العالم أنه لا يوجد ونمتنع من فرض حصول العلم بأنه يوجد بدلاً من العلم بأنه لا يوجد.

فإن قيل: فالتكليف إذن قد تناول المحال، قيل: إنما كان متناولاً للمحال لو قيل للمكلّف: افعل الطاعة واجعل العالم عالماً بأنك تعصي وأنك لا تفعل، هذا هو المحال، ولم يقل ذلك للمكلّف فيكون قد كلف المحال. إن قيل: يلزمكم إذا كان فرعون قادراً على الإيمان وكان منه صحيحاً أن يصح منه أن يصير البارئ عزّ وجلّ عالماً[14] بأنه يؤمن بدلاً من كونه عالماً بأنه لا يؤمن، قيل: قولك: الإيمان منه صحيح، إن أردت به أنه يترقب منه الإيمان ويتوقع منه مع علم الله عزّ وجلّ أنه لا يؤمن فلا، وذلك أن قولنا: صحيح منه الإيمان، ربّما أوهم الترقب. وإن أردت أن الإيمان غير محال منه، فذلك صحيح، وقولك: يصح أن يجعل البارئ عزّ وجلّ عالماً بأنه يؤمن، إن أردت به أنه بعد كونه عالماً بأنه لا يؤمن يجعله عالماً [ن 57أ] بأنه يؤمن، حتى يكون فيما لم يزل عالماً بأنه لا يؤمن أصلاً، ثم يصير بعد ذلك عالماً بأنه يؤمن، فلا يلزمنا ذلك، لأنا لم نقل: إنه لو آمن فرعون لاجتمع للبارئ سبحانه كلا العلمين، بل نقول: لو آمن لعلم فيما لم يزل ولا يزال أنه يؤمن بدلاً من العلم بأنه لا يؤمن، وإن أردت أن قدرة فرعون على الإيمان هي قدرة على ما لو فعله لكان الله عزّ وجلّ عالماً فيما لم يزل بأنه يؤمن فصحيح، ولا نقول: إنها قدرة على أن يجعله عالماً بأنه يؤمن، لأن ذلك يفيد أنها قدرة على إفادة الله

---

12 مع ما: معما، ن.
13 تمنعون: تمنعونا، ن.
14 عالماً: عالم، ن.

عزّ وجلّ العلم فيما لم يزل بأنه يؤمن وأنه إذا كان ممن يؤمن كان الله سبحانه عالماً بإيمانه إذا اختار فرعون أن يعلم الله عزّ وجلّ ذلك، حتى لو لم يختر أن يعلم الله عزّ وجلّ إيمانه مع أنه يؤمن لم يعلمه الله، وليس ذلك بصحيح، بل الله عزّ وجلّ يجب كونه عالماً بالكائنات وما سيكون وما لا يكون، لو كان لكان عالماً[15] بأنه كائن من غير أن يقف ذلك على إفادة مفيد ولا على اختيار مختار أن يعلم ما هو كائن في نفسه، فينبغي أن لا تطلق هذه العبارة الموهمة، بل يطلق ما لا يوهم، فنقول: فرعون قادر على ما لو فعله من الإيمان لكان الله عزّ وجلّ عالماً بأنه يؤمن، فعلمه بأنه يؤمن موقوف على اختياره الإيمان في نفسه، وليس بموقوف على اختياره أن يعلم ما هو مختار له في نفسه من كفر أو من إيمان.

إن قالوا: قولكم: لو آمن فرعون لكان الله عزّ وجلّ عالماً فيما لم يزل بأنه يؤمن بدلاً من كونه عالماً بأنه يكفر، هو بدل من الماضي وهذا من المحال عندكم، قيل: إن أردتم بقولكم: البدل من الماضي، أنه يكون فيما لم يزل عالماً بأنه يؤمن بدلاً من كونه عالماً بأنه يكفر فصحيح لأنه لا يمكن أن يكون فرعون في نفسه ممن يؤمن والعالم بالأمور على ما هي عليه لا يعلمه على ما هو عليه من الإيمان، بل يعلمه على خلاف ما هو عليه، لأن ذلك مناقضة، وليس يفسد ذلك بأن تسمونه بدلاً [ن 57ب] لأن الصحيح لا يبطل باختياركم إن تعبروا عنه ببعض العبارات. وإن أردتم بقولكم: يدل أن فرعون لو آمن الآن لكان الله عزّ وجلّ فيما لم يزل إلى أن آمن فرعون عالماً بأنه لا يؤمن أصلاً، ثم خرج من كونه عالماً فيما لم يزل بأنه لا يؤمن أصلاً وصار الآن عالماً فيما لم يزل بأنه يؤمن، فذلك باطل غير متصور، ولسنا نقول ذلك، وإنما يحصل علم بدلاً من العلم لا أن العلم الأول يستقر حصوله فيما لم يزل ثم يصير بعد استقرار حصوله فيما لم يزل غير حاصل فيما لم يزل، ولو أخبر الله عزّ وجلّ بأنه لا يقيم القيامة الآن، فلو أقامها الآن لكان عزّ وجلّ ممن يقيمها، ولو كان كذلك ما أخبر بأنه لا يقيمها الآن، ولو أخبر النبي أن زيداً[16] القرشي لا يدخل اليوم هذه الدار، فلو دخلها اليوم بدلاً من أن لا يدخلها لكان النبي عليه السلام غير مخبر بذلك بدلاً من كونه مخبراً بذلك. فإن قالوا: فلو دخلها زيد القرشي مع إخبار النبي عليه السلام أنه لا يدخلها فصلنا القول عليهم وأجبناهم بما أجبنا به من قال لنا: لو وجد ما علم الله سبحانه أنه لا يوجد مع أن الله عزّ وجلّ قد علم أنه لا يوجد.

وهذا الجواب هو جواب شيوخنا البغداديين ولم أرهم سندوه بنصرة. وقاضي القضاة كان يعتمد في الجواب ما يحكيه عن الشيخ أبي علي[17]، وهو أن ما علم الله عزّ وجلّ بأنه لا يكون لو كان لكان خطأ أن نقول: إنه يكون العالم عالماً بأنه يكون، وخطأ أن نقول: لا يكون عالماً بأنه لا يكون، فنمتنع من كلا الجوابين ولا نجيب بأحدهما مع أنه محال، فتكون القدرة عليه قدرة على محال.

وللخصم أن يقول: أيخلو[18] الله عزّ وجلّ لو آمن فرعون من أن يكون عالماً بأنه يكفر أو لا يكون عالماً بذلك؟ فإن قالوا: لا يخلو[19] من ذلك ويكون عالماً بأنه يكفر، قيل لهم: فقد شهدتم بأن علمه [ن

---

15 عالماً: علما، ن.
16 زيداً: زيد، ن.
17 علي: هاشم + (حاشية) علي، ن.
18 أيخلو: أيخلوا، ن.
19 يخلو: يخلوا، ن.

58أ] تعلق بالشيء لا على ما هو به، فإن صح ذلك فلمَ خطّأتم الجواب به؟ وإن قالوا: يخلو[20] من كونه عالماً بكفره ومن كونه عالماً بإيمانه، قيل لهم: أفتقولون: إنه لا يعلم بشيء من حال فرعون من كفر أو إيمان؟ فلو قالوا: بلى، كانوا قد قالوا: إن الله سبحانه يخفى عليه الأمور، وذلك محال، وليس هو من قولهم. فإن قالوا: خطأ أن يقال: يخلو[21] من العلم بكفره أو إيمانه، وخطأ أن يقال: لا يخلو[22] من ذلك، قيل لهم: فهذا أشدّ استحالة مما هربتم منه لأن استحالة ذلك معلومة باضطرار، والذي هربتم منه معلوم فساده باستدلال، فإن كان هذا المحال لازماً على وجود ما علم الله عزّ وجلّ أنه لا يكون فوجود ما علم أنه لا يكون محال، وتعلق القدرة به محال على ما تذهبون إليه.

ويقال لهم: أنتم اعترضتم جوابنا أنه لو آمن فرعون لكان البارئ عزّ وجلّ عالماً فيما لم يزل بأنه يؤمن، وقلتم: إن هذا هو البدل من الماضي، وذلك لازم لكم لأنكم تقولون: إن البارئ عزّ وجلّ عالم بأن فرعون يكفر، فلو آمن لم يكن عالماً فيما لم يزل بأنه يكفر ولا غير عالم بذلك، فقلتم: يخلو[23] فيما لم يزل من الأمرين لو آمن فرعون مع أنه فيما لم يزل ولا يزال يعلم أنه لا يؤمن، فقد صرتم إلى ما ألزمتموناه.

وحكي عن شيخنا أبي هاشم أنه قال: قول القائل: لو وجد ما علم الله عزّ وجلّ أنه لا يوجد لكان القول بأن يكون عالماً بأنه لا يوجد أو القول بأنه لا يكون عالماً بأنه لا يوجد، بل يكون عالماً بأنه يوجد، هو تعليق المحال بالجائز، فالمحال أن يكون عالماً بأنه يوجد أو عالماً بأنه لا يوجد، والجائز هو وجود ما علم أنه لا يوجد. وللخصم أن يقول: هذا المحال يتعلق بوجود ما علمه الله عزّ وجلّ أنه لا يوجد أو لا يتعلق به. فإن قلت: لا يتعلق به، فبيّن ذلك حتى يمتنع على الخصم أن يعلقه به، وإن كان يتعلق به واستحال عندك أن يتعلق المحال [ن 58ب] بالجائز ويتبعه فيجب أن لا يكون أحدهما جائزاً[24] والآخر مستحيلاً، بل إذا كان أحدهما مستحيلاً يجب أن يكون الآخر كذلك، وقد أقررت أن أحدهما مستحيل[25]، فلزمك أن يكون الآخر مستحيلاً.

فأما الكلام على الأسواري في قوله أنه يوصف الله عزّ وجلّ بالقدرة على إقامة القيامة في هذا اليوم ويفرد الوصف بذلك ويفرد الوصف بأنه يعلم أنه عزّ وجلّ لا يقيمها اليوم ولا يجمع بين الوصفين فيقال: يقدر على إقامة القيامة اليوم وهو عالم بأنه لا يقيمها اليوم، لأن ذلك محال متناقض، فإنه يقال له: أيجتمع للبارئ عزّ وجلّ أن يقدر على إقامة القيامة اليوم وأن يكون عالماً بأنه لا يقيمها اليوم؟ فإن قال: لا يجتمع ذلك له، بل له أحدهما، إما القدرة على إقامتها اليوم ولا يعلم أنه لا يقيمها اليوم تعالى الله عن ذلك، وإما أن يعلم أنه لا يقيمها اليوم ولا يقدر على إقامتها اليوم، قيل له: فإذا لم يجتمع له كلا الأمرين فينبغي أن لا يحسن منا أن نخبر بحصول كل واحد منهما له، لا بقولين متفرقين ولا مجتمعين. ألا ترى أن الجسم إذا اختص بالسواد دون الطول أو بالطول دون السواد لم يجز أن

20 يخلو: يخلوا، ن.
21 يخلو: يخلوا، ن.
22 يخلو: يخلوا، ن.
23 يخلو: يخلوا، ن.
24 جائزا: جائز، ن.
25 مستحيل: مستحيلا، ن.

يُخبر بحصول كل واحد منهما، لا بقولين متفرقين ولا مقرَّبين لأن أحد الخبرين يكون كذباً، اجتمع مع الخبر الصدق أو انفرد عنه، ويكون مع ذلك قد وافق خصمه في أن كلا الأمرين لا يجتمعان للبارئ عزّ وجلّ؟ وإن قال: يجتمع للبارئ عزّ وجلّ كلا الأمرين، قيل: فيجب أن يحسن الإخبار بحصول كل واحد من الأمرين له بخبرين متفرقين أو مقربين، إذ كان إقران الخبرين لا يوهم ثبوت أمر لا يجوز ثبوته. ألا ترى أن الجسم الطويل الأسود يحسن أن يخبر عن طوله وعن سواده بخبرين مجتمعين أو مفترقين؟ [ن 59أ] فظاهر كلامه يقتضي أنه منع في كلا الأمرين إذا جمعنا بين الخبرين، ولا يمنع[26] إذا لم نجمع بينهما، وهذا باطل لأن ما يجتمع في نفسه لا يستحيل اجتماعه لأجل كلامنا وإخبارنا، بل إنما يقبح إخبارنا لأجل أن المخبر عنه ليس بحاصل على حد ما يتناوله الخبر. ويمكن تأويل كلامه على وجه صحيح، فنقول: إنه عنى بقوله: إنا إذا جمعنا بين القولين كان محالاً، أي إنا إذا قلنا: إنه قادر على أن يقيم القيامة الآن، ويكون مع أنه يقيمها الآن عالم بأنه لا يقيمها الآن، ولا يتبع إقامتَه لها العلمُ بأنه يقيمها، فإن كان أراد هذا فهو صحيح، وإن بعد أن يكون هذا مراده.

فصح بما قدمناه أنه لا وجه يحيل كونه قادراً على ما علم أنه لا يكون. ويدل عليه أيضاً قول الله عزّ وجلّ ﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَن نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾[27] وقد علم أنه لا يسوّي بنانه، وقوله عزّ وجلّ ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[28] وقد علم أنه لا يأتيها كلها هداها، ولا يقول من لا يقدر على الشيء: لو شئتُ لفعلتُ.

باب القول في وصف القديم عزّ وجلّ بالقدرة على مقدور غيره

حكى الشيخ أبو القاسم عن الشيخ أبي الهذيل أن الله عزّ وجلّ قادر على فعل العبد، ولو فعله كان فعلاً له ولم يكن فعلاً للعبد. وحكى عن قوم أن الله عزّ وجلّ قادر على مثل ما يقدر عليه العبد، وتستحيل القدرة على ما يقدر عليه العبد، وتستحيل القدرة على ما يقدر عليه غيره بعينه لاستحالة كون مقدور واحد لقادرين، وأن الله عزّ وجلّ قادر على أن يخلق في العبد مثل العلم الذي يكتسبه العبد. وحكى عن الجمهور أنه محال وصفه بالقدرة على عين ما يقدر عليه العبد لاستحالة مقدور واحد لقادرين، ومحال وصفه بالقدرة [ن 59ب] على مثله لأنه لو اشتبه مقدوراهما لكانا هما مشتبهين، وزعموا أن أفعال العباد كلها خشوع وتذلل وعبث وسفه، وأفعال الله عزّ وجلّ كلها حكمة وتفضل وتطول، والتطول لا يشبه الخشوع، بل هو مخالف له بنفسه وبعينه، وأحالوا خلق المعرفة بالغائبات.

واعلم أن الخلاف بين أبي علي وأبي هاشم وأبي القاسم ثابت في المعرفة لأنهما يجيزان أن يخلق الله عزّ وجلّ المعرفة فينا بما نعرفه الآن باستدلال حتى نكون عارفين به باضطرار، وأبو القاسم لا يجيز ذلك. فأما الحركة التي هي تذلل فإن شيخينا وأبا القاسم يقولون: إن الله عزّ وجلّ قادر على مثل

26 يمنع: يمتنع، ن.
27 سورة القيامة (75): 4.
28 سورة السجدة (32): 13.

حركةٍ غيرها يقطع بها ذلك المكان، ويقول الشيخ أبو هاشم أنها مثل الحركة التي قطع بها ذلك التي هي تذلل، وأبو القاسم لا يقول أنها مثلها. فقد اتفقوا على أن القديم عزّ وجلّ يقدر على حركة يقطع بها مكان تلك الحركة، ولكن الشيخين يقولان: إنها مثل الحركة التي هي تذلل، وأبو القاسم لا يقول ذلك. وأما المعرفة بما نعرفه باستدلال فإن أبا القاسم أحال وصف القديم بالقدرة على ذلك لاستحالة أن نعلم عنده باضطرار ما نعلمه باستدلال.

والكلام في ذلك واقع من وجوه، منها إثبات القدرة على عين ما نقدر عليه، ومنها إثبات القدرة على مثله، ومنها خلق المعرفة فينا بما نعلمه باستدلال. أما إثبات القدرة على ما نقدر عليه فينقسم إلى أن يقال: إن الله عزّ وجلّ يقدر على عين ما نقدر عليه، من وجهين أو من وجه واحد. أما من وجهين فينقسم أيضاً إلى أن يقال: الوجهان لهما صفتان من صفات الوجود، والآخر أن يقال: أحدهما هو الوجود والآخر وجه زائد على الوجود. أما إن قيل: إن أحدهما زائد على الوجود وإن أحد القادرين يقدر على [ن 60أ] الإحداث للشيء ويقدر الآخر على جعله على وجه زائد، فلا يخلو إما أن يشار بهذا الوجه إلى وجه معقول أو إلى وجه غير معقول. فإن أشير به إلى وجه غير معقول نحو الكسب فالذي يفسده ما نذكره عند الكلام في الكسب. وأما الوجه المعقول فنحو كون بعض الأفعال قبيحاً وحسناً وكون الخبر خبراً والأمر أمراً والنهي نهياً.

وعند أصحابنا أن الوجوه الزائدة على الوجود لا تحصل إلا ممن هو قادر على إحداث الشيء، وعندنا أن المرجع بذلك إلى إرادة الفاعل وأغراضه وكراهاته، وليس ذلك بوجه يرجع إلى الفعل، فنتكلم فيمن يقدر على تحصيله له، وقد مضى القول في ذلك عند الكلام في المعاني. فأما إذا قيل: إن كل واحد من الوجهين هو صفة وجود، وإن صفة الوجود تتزايد، فالذي يفسد ذلك عندنا هو أن وجود الشيء هو الشيء، وتزايد الشيء هو انضمام شيء إلى شيء، فالقول بأنه واحد وهو مع ذلك متزايد متناقض، وهذا نقوله في الذوات كالجواهر وفي الصفات وحصول الجوهر في مكان. ولسنا نثبت الوجود صفة يوصف بها شيء من الأشياء فيقال: جوّزوا أن يوصف الشيء بصفتين منه، وإنما يتصور ذلك على طريقة أصحابنا.

وأصحابنا أفسدوا هذا القول بطريقتين، إحداهما أن قالوا: لو قدر قادران على إيجاد الشيء من وجهين لصح أن يريد أحدهما إيجاده دون الآخر لأن كل حيّيْن فإنه يصح أن يريد أحدهما ما لا يريده الآخر ويدعو[29] الداعي أحدهما إلى ما لا يدعو[30] إليه الآخر، ولو صح ذلك لصح أن يكون الشيء الواحد موجوداً معدوماً معاً، وذلك محال لأنه لو أراده أحدهما دون الآخر فأوجده أحدهما ولم يوجده الآخر من الوجه الآخر لكان موجوداً معدوماً. قالوا: [ن 60ب] وليس يجوز أن يقال: إنه يكون موجوداً لأنه قد حصل له صفة الوجود، لأنه ليس بأن يقال: هو موجود[31] لأنه قد حصل له صفة من صفات الوجود، بأولى من أن يقال: لا يكون موجوداً لأنه لم يحصل له الصفة الأخرى، ولأن من حق مقدور القادر أن يكون معدوماً، كما أنه إذا خرج عن كونه مقدوراً خرج عن كونه معدوماً، وهذا المقدور هو مقدور لمن لم يرد إيجاده فيجب كونه معدوماً.

29 ويدعو: ويدعوا، ن.
30 يدعو: يدعوا، ن.
31 موجود: موجودا، ن.

وقد حكى قاضي القضاة أن الشيخ أبا هاشم استدل بهذه الدلالة على أن القادر الواحد لا يصح أن يفعل الشيء الواحد من وجهين بأن قال: كان لا يمتنع أن يفعله من أحد الوجهين ولا يفعله من الوجه الآخر، فيكون موجوداً معدوماً. ونصره قاضي القضاة النصرة التي ذكرناها، ونقل هذه الدلالة إلى أنه لا يصح أن يقدر القادران على الشيء الواحد من وجهين، ولم يبن الدلالة على أن الوجود لا يتزايد لأنه لو بناه على ذلك وبيّن أن الوجود لا يتزايد لكفاه في أن الشيء لا يحدث من وجهين. وفي قوله: لو فعله أحدهما من أحد الوجهين دون الآخر ترك الاعتراض على أن صفة الوجود تتزايد، وكذلك قوله: لو فعله أحدهما من أحد الوجهين دون الآخر، لم يكن بأن يكون موجوداً لأنه حصّل أحدهما له صفة الوجود بأولى من أن يقال: يكون معدوماً لأنه لم يحصّل له الآخر صفة الوجود. وهذا يفيد أنه بنى الدلالة على حصول صفة من صفات الوجود دون الأخرى وترك الاعتراض على تزايد الوجود، بل فيه تسليم لذلك.

ولقائل أن يقول للمستدل بهذه الدلالة: أتلزم خصمك إذا حصّل أحد القادرين الشيء على صفة الوجود ولم يحصله الآخر على صفة أخرى من صفات الوجود أن يسميه موجوداً معدوماً، أو أن يكون هو في نفسه موجوداً معدوماً؟ فإن قال: ألزمه التسمية، قيل له: الأسماء لا يُتوصل بها إلى المعاني. وعلى أنه لا يلزم ذلك، بل إنما يلزم أن يسمى موجوداً كما [ن 62أ] يسمى الجوهر أسود إذا وجد فيه سواد واحد وإن عدم عنه سواد آخر، فإن اختار الإنسان أن يسميه موجوداً معدوماً بمعنى أنه على صفة من صفات الوجود دون صفة أخرى لم يضر المخالف. وإن قال المستدل: أريد أن ألزم مخالفي أن يكون الشيء في نفسه موجوداً معدوماً، قيل له: أتريد بذلك أنه لا يكون له صفة من صفات الوجود أصلاً ويكون له مع ذلك صفة من صفات الوجود؟ فإن قال: بلى، قيل له: فكأنك قلت: إن حصّل أحد الفاعلين للشيء صفة الوجود لم يكن على صفة الوجود، وذلك يجري مجرى قول القائل: إن كان زيد في الدار لم يكن زيد في الدار، وهذا باطل لأنه إلزام الشيء على نقيضه. وإن قال: أريد بقولي: معدوم موجود، أنه حاصل على صفة من صفات الوجود، ولا يحصل على أخرى، قيل له: فكأنك قلت: لو حصل أحد القادرين للشيء صفة وجود ولم يحصل القادر الآخر له صفة أخرى من صفات الوجود لكان قد حصل الشيء على صفة من صفات الوجود ولم يحصل على صفة أخرى، وهذا إلزام الشيء على نفسه. فبان أن المستدل بهذه الدلالة إما أن يلزم تسمية غير لازمة وإما أن يلزم الشيء على نقيضه وإما أن يلزم الشيء على نفسه.

ومما احتجوا به قولهم: لو قدر قادران على إيجاد الشيء من وجهين صح أن يوجده أحدهما على أحد الوجهين ولا يوجده الآخر على الوجه الآخر، فيكون في المحل ويمنع ضدّه من وجه دون وجه لأنه ليس بأن يمنع ضدّه لأن له صفة من صفات الوجود بأولى من أن لا يمنع ضدّه لأنه ليس على صفة أخرى من صفات الوجود، وإن كان ذلك الشيء علماً لم يكن بأن يوجب كون العالم عالماً لأنه على صفة من صفات الوجود بأولى من أن لا [ن 62ب] يوجب ذلك لأنه ليس على صفة من صفات الوجود، وليس بأن يكون على صفة الجنس بأولى من أن لا يكون عليها.

ولقائل أن يقول: ولم إذا لم يكن على صفة من صفات الوجود لا يحصل على صفة الجنس ولا يمنع ضدّه ولا يوجب حكمه؟ فإن قالوا: لأن صفة الجنس لا تتجدد لما لم تكن بموجود، قيل: إنما لا يتجدد ما ليس بموجود أصلاً، أعني أنه ليس على صفة أصلاً من صفات الوجود، فأما ما هو على

صفة من صفات الوجود وقد انتفت عنه صفة أخرى من صفات الوجود فلا يمتنع تجدد صفة الجنس له. يبين ذلك أن صفة الوجود شرط في اقتضاء صفة الذات للصفة المتجددة، وهذه الصفة مفتقرة إلى صفة الوجود، ويكفي في حصول المحتاج حصول واحد من المحتاج إليه وإن لم تحصل أمثاله. ألا ترى أن العلم لما افتقر في محله إلى الحياة كفى في صحة حلوله في المحل وجود جزء من الحياة، ولم يلزم إذا وجد في المحل جزء من الحياة، وعدم عنه جزء آخر، أن يقال: ليس بأن يصح وجود العلم لأجل وجود الحياة بأولى من أن لا يصح وجوده لأجل عدم الحياة الأخرى؟ فإذا وجب تجدد صفة الجنس وكان الشيء لاختصاصه بها يمنع من ضدّه ويوجب ما يوجبه وجب فيما اختص بصفة من صفات الوجود أن يوجب حكمه ويمنع من ضدّه.

فإن قالوا: صفة الجنس تفتقر إلى مجموع صفتي الوجود، قيل: بينوا ذلك. وعلى أنه إن كان كذلك فيجب أن يستحيل تجددها مع صفة واحدة من صفات الوجود، فلم قلتم: ليس بأن يصح تجددها بأولى من أن لا يصح تجددها، وهي إذا افتقرت إلى مجموع الصفتين، ولم يحصل مجموع الصفتين ...

***

X

... [ن 47أ] إيجاد أكثر مما رام الآخر إيجاده فإنه يكون وجود مقدوراته أحق وإن كان بعضها مقدوراً للقادر الآخر، ويمتنع وجود ما رامه الآخر للتضادّ.

ومنها أنه لو صح أن يقدر قادران على مقدور واحد بعينه لم يخل إما أن يصح أن توجد قدرة أحدهما عليه، ويريد إيجاده، ويدعوه الداعي إليه، ويلجأ إليه، ولا يمنعه مانع منه، ولا توجد قدرة الآخر عليه، أو يكره فعله، ويصرفه الصارف عنه، ويلجأ إلى خلافه، أو يمنع منه، أو لا يصح أن يختلفا في ذلك، وكل ذلك محال فما أدّى إليه محال. إنما قلنا: محال أن لا يصح أن يختلفا[1] فيما ذكرنا، لأن من حق كل حيين صحة اختلافهما فيما ذكرنا، وإلا لم يتميزا من الحي الواحد. وإنما قلنا: إن اختلافهما في ذلك محال، لأنه لو اختلفا لم يخل إما أن يوجد الفعل وإما أن لا يوجد وإما أن يوجد ولا يوجد، ومحال أن لا يوجد لأن من حق القادر على الشيء أن يوجده إذا انتفت عنه الموانع واشتدت دواعيه إليه وانتفت عنه الصوارف، ومحال أيضاً أن يوجده لأن القادر الآخر قد كرهه وصرفته عنه الصوارف، ومن حق القادر على الشيء إذا صرفته عنه الصوارف أو اختص بمنع منه أو انتفت قدرته عليه أن يستحيل وجود الفعل، ولأنه لو وجد لكان الذي كرهه فاعله مع أنه على غاية الكراهة له والانصراف عنه لأنه قد وجد ما كان قادراً عليه، وهذا حقيقة الفاعل، وليس حقيقته أن يوجد الفعل بحسب دواعيه وإرادته لأن النائم والساهي يفعلان ولا داعي لهما ولا إرادة. فأما وجود الفعل وعدمه لأجل إرادة أحدهما وكراهة الآخر فهو أشد استحالة مما تقدم، فبان أن كون مقدور لقادرين قد أدى إلى صحة واحد من هذه الأقسام المستحيلة، وما أدى إلى المستحيل مستحيل.

ولقائل أن يقول: إذا كانت الحال ما ذكرتموه[2] من اختلاف أحوال القادرين فإنه يوجد [ن 47ب] المقدور، لأن وجوده لا يحتاج إلى اجتماع القادرين، وإنما يحتاج إلى كل واحد منهما على البدل، فكل واحد منهما وجه يقتضي وجود المقدور بانفراده، وكل شيئين اقتضى كل واحد منهما حكماً بانفراده فإن اختصاص أحدهما بما يقتضي الحكم دون الآخر يقتضي حصول الحكم، لولا ذلك لانتقض كون كل واحد منهما مما يقتضي ذلك الحكم بانفراده، وخروج الآخر عن الصفة التي معها يصح الإيجاد هو خروج من أن يحصل الحكم به. وليس يمتنع حصول الحكم إذا خرج سبب من أسباب حصوله عن الصفة التي معها يؤثر في ذلك الحكم إلا بعد أن لا يقوم غيره مقامه، فصح أن أحد القادرين إذا أراد الفعل دون الآخر وجب وجود الفعل لحصول ما يكفي انفراده في حصول الفعل على الصفة المؤثرة في الفعل، ولا يمتنع إيجاده لأن القادر الآخر ليس على الصفة المؤثرة في الفعل لأن غيره قد قام مقامه في ذلك. وبهذا يبطل قولهم: ليس بأن يجب وجود الفعل لإرادة أحد القادرين بأولى من أن يمتنع لكراهة القادر الآخر. يبين ذلك أنه إذا افتقرت الإرادة والعلم والقدرة إلى جزء من الحياة بدلاً من جزء آخر، فوجد في المحل جزء[3] من الحياة دون جزء آخر، لم يلزم من ذلك أن يصح

1 يختلفا: اختلفا، ن.
2 ذكرتموه. ذكرتموها، ن.
3 جزء: إضافة في الهامش، ن.

وجود العلم والإرادة والقدرة لوجود إحدى الحياتين وأن يستحيل وجود ذلك لعدم ما عدم من الحياة الأخرى وأن يقال: ليس بأن يصح وجود ذلك لأجل ما وجد من الحياة بأولى من أن يستحيل لعدم ما عدم من الحياة إذ كانت الحياة إذا عدمت من حقها أن يستحيل وجود العلم والقدرة والإرادة إذا لم توجد حياة أخرى بدلاً منها، لأنه لما كان كل واحدة من الحياتين تصحح بانفرادها وجود العلم والقدرة والإرادة، ولو قلنا: إن مع وجود أحدهما لا يصح وجود هذه الأشياء، انتقض القول بأن كل واحد منهما بانفراده يصحح وجود هذه الأشياء، فوجب لذلك أن نقول: عدم الحياة يستحيل معه وجود [ن 48أ] هذه الأشياء ما لم يقم غير تلك الحياة مقامها، مما قد علم أنه يكفي مفرده في تصحيح هذه الأشياء.

فإن قالوا: إنما أفسدنا أن يقدر قادران على مقدور واحد بعينه، ويفتقر كل واحد منهما في الفعل إلى صاحبه، قيل: ليس هذا مذهب خصمكم الذي شرعتم في إفساده، بل قوله هو أن كل واحد منهما يكفي في وجوده، فأفسدوا هذا الذي هو قولهم دون ما ليس بقولهم. فإن قالوا: يلزمهم أن يقولوا بذلك، قيل لهم: أنتم لم تبينوا ذلك في دليلكم فتكونوا سالكين لهذه الطريقة، فإن سلكتم هذه الطريقة فبينوا أنه يلزم المخالف ذلك. على أنكم إن بنيتم الدلالة عليه لزم إذا كان أحد القادرين ممنوعاً من الفعل أو كارهاً والآخر مريداً له غير ممنوع أن يستحيل وجود الفعل لأن الفعل يحتاج إلى مجموعهما ولم يحصل مجموعهما على الصفة التي يفتقر الفعل إليها. ولا يجوز أن يقال: إنه ليس بأن يصح وجوده لإرادة أحدهما بأولى من أن يستحيل لكراهة الآخر، بل القول بأنه يوجد مع افتراقهما في تلك الصفات هو المحال لا غير لأنه ناقض للقول بافتقاره إلى مجموعهما. وبالجملة، إن قيل: إن الفعل يفتقر إلى كل واحد منهما بانفراده، لم يستحل أن يوجد وإن لم يختص أحدهما بما معه يجب الفعل منه. وإن قيل: إنه يفتقر إلى اختصاصهما معاً بما يقتضي الفعل، لم يستحل القول بأنه لا يوجد إذا لم يختص أحدهما بما معه يوجد الفعل.

فإن قيل: لو لم يكن من حق القادر على الشيء الواحد أن لا يوجد ذلك الشيء إذا كرهه ولم يدعه داع إليه لصح مع كراهتنا أن نفعل أن يوجد الفعل، قيل لهم: أتعنون لصح مع كراهتنا أن يوجد جنس ذلك الفعل أو لصح وجود ذلك الفعل بعينه؟ فإن قالوا: لصح جنسه، قيل لهم: فجنسه صحيح لأن الإنسان إذا كره أن يتحرك يسرة فإن غيره يحركه يسرة، وإن قالوا: لصح ذلك المقدور بعينه، قيل لهم: ومن أين [ن 48ب] علمتم بأن ذلك غير صحيح؟ وما تنكرون أن من كره أن يتحرك يسرة، فحرّكه غيره يسرة، فإنه قد فعل فيه عين ما كرهه؟ فإن قالوا: ذلك لا يجوز، قيل لهم: هذا موضع الخلاف، وقد بنيتم الدلالة عليه وقدمتموه كما تُقدَّم الأصول المقررة المعلومة قبل العلم بموضع الخلاف. فإن قالوا: لو وجد عين ما يقدر عليه القادر مع الكراهة أليس القادر بمن ليس بقادر؟ قيل: ليس يلتبس ذلك، لأنه يكون الفرق بينهما أن القادر إذا أراد الفعل من غير منع وجد الفعل، وإذا كرهه لم يوجد إذا لم يقم غيره مقامه. ويقال لهم: ويجب إذا كره القادر أن يتحرك يمنة فتحرك يمنة بفعل غيره أن يلتبس القادر بمن ليس بقادر، فقولوا: إنه لا يقدر على جنس مقدور القادر قادر آخر. فإن قالوا: لا يلتبس ذلك لأنه إذا تحرك يمنة مع كراهته له ومع تحريك غيره له علمنا أن الحركة من فعل مَن أرادها واستعمل آلاته فيها دون مَن كرهها، قيل لهم مثله إذا وجد عين ما يقدر عليه القادر وهو كاره له.

وأما قولهم: لو وجد المقدور مع كراهة أحد القادرين له لكان فاعلاً له مع كونه كارهاً له أو ممنوعاً منه، فإنه يقال لهم: ما معنى كونه فاعلاً له؟ فإن قالوا: أن يوجد وقد كان قادراً عليه، قيل لهم: فقد ألزمتم مخالفكم على قوله: إنه قد يوجد ما كان القادر قادراً عليه مع كراهته له، نفس قوله. وإن قالوا: نحن نبين أن قوله هذا محال، أعني أن يوجد المقدور مع كراهة القادر عليه، قيل لهم: هذا رجوع إلى وجه آخر. وعلى أنه ليس حقيقة الفاعل هو الذي وجد ما كان قادراً عليه، ونبين ذلك عند الكلام في المخلوق إن شاء الله.

فإن قالوا: إنما يلزم المخالف أن يسمي القادر الذي كره المقدور فاعلاً، قيل لهم: ليس المعول في إثبات المعاني على الأسماء، لأن المخالف [ن 49أ] لو قال: أسميه فاعلاً كما أسمي المحمول على الفعل فاعلاً، سقط دليلكم على أنه إنما كان يلزمه تسميته فاعلاً لو كانت حقيقة الفاعل حاصلة فيه، وليس الأمر كذلك. فإن قالوا: إنما ألزمنا المخالف أن يعلق أحكام الفاعل بالقادر الذي كره مقدوره نحو المدح والذم والثواب والعقاب، قيل: إنما يلزم ذلك لو ثبت فيه حقيقة الفاعل ولم يكن في حكم المحمول على الفعل، وقد بيّنا أنه ليس حقيقة الفاعل ما ذكرتموه، ولو ثبت فيه حقيقة الفاعل لم يجز أن يستحق الذم والمدح لأنه أشدّ حالاً من المحمول على الفعل، لأن المحمول على الفعل مريد له وإن كان محمولاً على إرادته، وهذا غير مريد. والساهي يفعل عندكم من غير إرادة، والفعل واقع لمكان قدرته، وليس كذلك هذا القادر. فإذا لم تتعلق أحكام الفاعل بالساهي فأولى أن لا تتعلق بهذا القادر. والعقل يمنع أن يستحق الإنسان الفعل إذا لم يرده، بل كرهه وإنما وقع لأجل إرادة غيره وقدرة غيره. فبان أنه لا محصول لهذا الإلزام.

ومنها أنه لو قدر قادران على مقدور واحد بعينه لوجب إذا أرادا جميعاً إيجاده أن يكون كل واحد منهما فاعلاً. ولو كان كذلك لم تنفصل حاله، وقد أراد أحدهما إيجاده، من حاله، وقد أرادا جميعاً إيجاده، إذ ليس يختص أحدهما بتأثير ليس للآخر.

ولقائل أن يقول: إنه تنفصل حاله وقد أوجداه من حاله ولم يجتمعا على إيجاده من قبل أنهما إذا اجتمعا على إيجاده كان بالوجود أحقّ من مقدور قادر ثالث لم يوجده إلا القادر الثالث، لأن هذا المقدور قد اجتمع له سببان من أسباب الوجود وليس كذلك المقدور الذي لم يوجده إلا قادر واحد. على أنه لا يمتنع أن يؤثر كل واحد من القادرين في إيجاده، وإن لم يختص أحدهما بتأثير زائد. ألا ترى أن السواد الموجود في المحل، [إن] طرأ عليه جزآن من البياض، كان كل واحد منهما مؤثراً في عدمه عند أصحابنا، ولم [ن 49ب] يختص أحدهما بتأثير زائد؟ فما ينكر من مثله في تأثير القادرين في إيجاد الشيء الواحد؟ والعلمان بإحكام الفعل يوجب كل واحد منهما صفة العالم، ويؤثر كل واحد منهما على سبيل الشرط في إحكام الفعل وفي صحة إيجاده محكماً، وتدعو[4] كل واحدة من صفتي العالم إلى إيجاد الفعل وتقتضي كون ما يفعله العالم من الاعتقاد علماً، وليس يتميز أحدهما بتأثير زائد.

ومما احتجوا به قولهم: لو قدر قادران، قديم ومحدث، على إيجاد الشيء الواحد لم يمتنع أن يقدر القديم على اختراعه ويقدر المحدث عليه بسبب. فإن صح وجوده من القديم مخترعاً من غير أن يوجد

4 وتدعو: وتدعوا، ن.

الآخر السبب كان الفعل مستغنياً عن السبب، وإن لم يوجد إلا مع السبب انتقض القول بأن القديم قادر على اختراعه. وفي ذلك كون الفعل مفتقراً إلى السبب وغير مفتقر إليه، وذلك محال.

ولقائل أن يقول: قد أخللتم في دليلكم بقسم هو قولنا، وذلك أنا نقول: إن الفعل لا يكون مفتقراً إلى السبب على كل حال لأنه قد قدر على اختراعه قادر، وإنما يفتقر إلى السبب إذا لم يقصد القادر لذاته إلى اختراعه. وليس يمتنع أن يحتاج الشيء إلى غيره في حال دون حال، ولا يجب من صحة وجوده من دون السبب أن تنتقض حقيقة القادر المحدث ولا أن تنتقض حاجة الفعل إلى السبب في بعض الأحوال لأن استغناء الشيء عن غيره في حال لا يمنع من حاجته إليه في حال أخرى، وقيام قادر مقام قادر آخر في إيجاد الفعل لا يمنع من كون القادر الآخر قادراً عليه. ألا ترى أن العلم يحتاج عند أصحابنا إلى جزء من أجزاء الحياة بعينه إذا لم يوجد غيره، فلا يحتاج إليه بعينه إذا وجد غيره؟

ومنها أنه لو قدر قادران محدثان على مقدور واحد لم يخل إما أن يوجد في محل قدرة أحدهما أو في كلا محلي[5] قدرتيهما أو لا في محل، وكل ذلك محال لأنه إن وجد في كلا المحلين كان مثلاً للتأليف، والتأليف لا يفعله المحدث إلا متولداً، [ن 50أ] ويستحيل أن يتولد عن سببين كما يستحيل أن يفعل الفعل بقدرتين، ومحال أن يوجد الفعل لا في محل لاستحالة وجود مقدورنا لا في محل، ولو وجد في محل قدرة أحدهما استحال أن يخترعه الآخر فيه لاستحالة اختراع المحدث للأفعال، ويستحيل أن يوجده بسبب لأنه يؤدّي إلى أن يكون الفعل محتاجاً إلى السبب وغير محتاج إليه لأنه ليس بأن يقال: يحتاج إليه لأجل القادر الذي يفعله متولداً، بأولى من أن يقال: لا يحتاج إليه لأجل القادر الذي يفعله في محل قدرته. ولقائل أن يقول: إن الفعل يحتاج إلى السبب في حال دون حال، وذلك أنه يحتاج إليه إذا لم يفعله الآخر في محل قدرته، ولا يحتاج إليه إذا فعله الآخر في محل قدرته، وليس يمتنع أن يحتاج الشيء إلى الشيء في حال دون حال على ما تقدم بيانه. وقولهم: يستحيل أن يتولد الفعل من سببين، هو كقولهم: إنه يستحيل أن يفعله قادران، الخلاف فيهما واحد.

ومنها أنه قد ثبت تعلق مقدورنا بنا وحاجته إلينا، كما ثبت تعلق معلول العلة بالعلة، فكما استحال أن يتعلق معلول العلة بعلة أخرى فكذلك يستحيل أن يتعلق مقدورنا بقادر آخر وبقدرة أخرى، والطريقة في ذلك أن كل أمر تعلق بشيء ولم يكن لتعلقه بغيره ما يقتضيه فيجب أن لا نعلقه بغيره، لأنه لا يصح إثبات ما لا طريق إليه. ولو جاز ذلك جاز تعلقه بتأليف رابع وخامس وغير ذلك، وهذا يمنع من كون مقدور واحد بقدرتين لأنه قد ثبت تعلق إحداهما به، ولا مقتضي لتعلق الأخرى به إذ كان لا ينفصل كونه مفعولاً بإحداهما[6] من كونه مفعولاً بهما. ولقائل أن يقول: تنفصل إحدى الحالتين من الأخرى بقوة المنع على ما تقدم بيانه. وأيضاً، هاهنا ما يقتضي كون مقدورنا داخلاً في جملة مقدورات البارئ سبحانه، وهو كون البارئ عزّ وجلّ قادراً لذاته، على ما سنبينه.

ومما احتجوا به على أن المقدور الواحد [ن 50ب] لا يكون مقدوراً بقدرتين قولهم: لو اختصت القدرتان بقادرين لكان المقدور مقدوراً لقادرين، وذلك مما قد أفسدناه. ولو اختصتا[7] بقادر واحد

5 محلي: إضافة في الهامش، ن.
6 بإحداهما: بأحديهما، ن.
7 اختصتا: اختصا، ن.

لكان من جنسهما ما يختص بقادر آخر لأنهما لو تعلقتا[8] بمقدور واحد لكانتا[9] كجميع الأجناس المتماثلة، وفي ذلك اختصاص القدرتين عليه[10] بقادرين فيكون مقدوراً واحداً لقادرين، وذلك مستحيل. ولقائل أن يقول: ليس ذلك بمستحيل لما تقدم من الاعتراض على ما استدلوا به.

واستدل شيخنا أبو القاسم في عيون المسائل على أن المقدور الواحد لا يكون مقدوراً لله عزّ وجلّ وللعبد ويجوز أن يفعله كل واحد منهما على البدل، فقال: الفعل يكون لفاعله لنفسه ولعينه لا لشيء غيره، كما يكون [لونه] لوناً لنفسه وعينه لا لشيء آخر، فإن جاز أن يكون فعله فعلاً لغيره جاز أن يكون لونه لوناً لغيره، وإلا فما الفرق بين ما يكون للشيء لعينه وبين ما يكون له لغيره؟ وإن جاز أن يكون الفعل فعلاً لفاعله ولغيره على البدل لا لشيء غيره جاز أن يكون العبد عبداً لك ولغيرك لا لشيء غيره، وأن يكون العالم عالماً في حال ويكون جاهلاً في حال لا لشيء غير عينه.

الجواب:

يقال له: قولك: يكون فعلاً له لعينه، أردتَ به لعين الفعل أو لعين الفاعل؟ فإن قال: لعين الفعل، قيل له: وما تريد بقولك: لعين الفعل؟ فإن قال: أردتُ أن ذات الفعل توجب كونه فعلاً لفاعله، قيل له: وما معنى كونه فعلاً لفاعله؟ فإن قال: معنى ذلك أنه حصل الفعل ذاتاً بقدرة الفاعل ودواعيه، قيل له: فقد وقف كونه ذاتاً على كونه ذاتاً لأنه قد وقف كونه ذاتاً على قدرته ودواعيه، وكونه موقوفاً على قدرته ودواعيه واقف على كونه ذاتاً. ويقال له: إنما كان الفعل فعلاً [لي] إذا أثرت قدرتي فيه، وإنما أثرت قدرتي فيه لأن الداعي والإرادة دعت إلى ذلك لا لذات الفعل. والخصم يقول: وقد لا يكون [ن 51أ] الفعل فعلي ويكون فعل غيري إذا لم تؤثر قدرتي فيه وأثرت قدرة غيري ودواعيه فيه، فلم يتخصص بي لعلة أكثر مما ذكرتُه.

فإن قال: أردت بكلامي أنه لذات الفعل يصح أن يكون فعلي، قيل له: إنما يصح أن أفعله قبل أن أفعله عندك، وليس هو بذات قبل الفعل عندك فيكون مصححاً لما ذكرت، وكان يلزم في كل ما ماثله عندنا أن يصح أن أفعله. على أن المصحح لكون الشيء فعلاً[11] هو القدرة عليه دون المقدور، فالأمر على العكس مما ذكره. ثم يقال له: ولم لا كانت ذات الفعل مصححة كونها فعلي ومصححة كونها فعل غيري أيضاً؟ فإن قال: ذات الفعل يصحح كونها فعلي ويحيل كونها فعل غيري، قيل له: ومن سلم لك أنه يستحيل أن يكون فعلاً لغيري حتى تعلل ذلك بالذات وتجعله أصلاً في دليلك على استحالة كونه فعلاً لغيري؟ وكأنك قلتَ: إنما استحال أن يكون فعلي فعلاً لغيري لأنه يستحيل كونه فعلاً لغيري لذاته، وهذا تسلم المطلوب.

فإن قال: لو صح كونه فعلاً لي ولغيري لما اختص بأحدنا إلا لعلة، قيل له: إن أردتَ بالعلة أنه يحصل لي إليه داع فدعا إلى تأثير قدرتي فيه ولم يحصل ذلك لغيري فصحيح، وإن أردتَ معنى زائداً على ذلك فلم زعمت بحصول الافتقار إليه؟ فإن قال: أردت أن فعلي لذاته لا يكون فعل غيري، قيل له: خصمك يجوز أن يكون فعله فعلاً لغيره بدلاً من فعله، فكيف تسلم ذلك وتعلله بالذات؟ ولو

8 تعلقتا: تعلقا، ن.
9 لكانتا: لكانا، ن.
10 عليه: عليهما، ن.
11 فعلاً: فعل، ن.

كان فعلي لا يكون فعلاً لغيري لما وجب تعليل ذلك للذات. فإن قال: معنى كلامي هو أن الفعل لا يوجد إلا وهو فعلي أو يستحيل أن يوجد إلا وهو فعلي، قيل له: قد تسلمت موضع الخلاف على ما بيّناه. فإن قال: أردتُ بقولي: إنه فعلي لعينه، أنه ليس المرجع بقولي: إنه فعلي، إلا إلى تجدد ذاته لا إلى معنى آخر، [ن 51ب] كما أقول: إنه محدث لعينه ولذاته، وأعني بذلك أن ذاته تجدد كونها ذاتاً، قيل له: ليس معنى كون الحركة ذاتاً بعد أن لم تكن ذاتاً هو معنى كونها فعلي، بل يعقل من كونها فعلي تعلق، ولا يعقل من قولي: إن الحركة تجدد كونها ووجودها، تعلق بي. ولو كان تجدد الذات وكونها فعلي معنىً واحداً[12] لكان إذا ثبت أحدهما ثبت الآخر، والأمر بخلاف ذلك لأنه قد يتجدد كون الشيء ذاتاً ولا يكون فعلي.

فإن قال: معنى كلامي هو أن الفعل يكون فعلاً لفاعله لعين فاعله، وأردتُ أن ذاته توجب كون الفعل فعلاً له، قيل له: إن أردت أن ذاته من حيث هي جسم أو من حيث هي قادرة توجب ذلك أبطلت التخير ووقوف الفعل على الدواعي، وإن أردت أن قدرته تقتضي ذلك بحسب دواعيه فذلك صحيح، وكأنك قلت: إذا اقتضته قدرتي بحسب دواعيّ لم يجز أن تقتضيه قدرة غيري بحسب دواعيه، وهذا موضع الخلاف. فإن قال: معنى قولي: ذات فاعله، ومعنى قولي: إن هذا الفعل فعلاً له، معنى واحد[13]، لأن ما أقول: إنه للذات، فمرادي به أنه لا يفيد معنى زائداً على الذات، قيل له: معلوم بطلان ذلك، لأن المعقول من فعلي أنه شيء سواي له تعلق بي، وليس يجوز أن يكون الشيء وتعلقه بغيري هو غيره في المعنى والحد. فإن قال: أردتُ بكلامي أنه يستحيل أن يكون الفاعل له غيري أو أنه لا يفعله غيري، قيل له: هذا موضع الخلاف.

وأما كون اللون لوناً فإن أصحابنا لا يعللون استحالة كونه لوناً لغيري، ويقولون: بأي شيء عللناه فسد، ولو علل لذاته لاستحال في كل سواد أو بياض أن يحل غيري. والصحيح عندي أن يعلل اختصاصه بي بالفاعل وقد كان يجوز أن يفعله الفاعل في غيري. هذا إن لم يكن اللون تابعاً لمزاج ذلك اللون المخصوص. أما كون العبد عبداً لي فإنما يكون [ن 52أ] عبداً لي لاختصاص وجه من وجوه الملك بي، فإذا زال عني ذلك الوجه واختص غيري بوجه من وجوه الملك صار عبداً له. وإذا علمتُ بعد أن لم أعلم كنت عالماً لمعنى عند أصحابنا لبطلان ما عداه عندهم. والصحيح أني كنت عالماً إما لأني نظرت فأوجب كوني ناظراً كوني عالماً، وإما لأن فاعلاً فعل فيّ العلم، أو لأنني أدركت الشيء إن كان الإدراك أمراً زائداً على المعرفة والعلم.

واحتج أيضاً فقال: لو قدر الله عزّ وجلّ على تصرفنا لصح أن يفعله وحده، ولو صح أن يفعله لكان إما أن يوجده خشوعاً وتذللاً أو ظلماً وعبثاً أو يوجده ولا يكون كذلك، ومحال أن يوجده كذلك، ولو أوجده لا على هذه الأحكام لكانت هذه الأفعال مع أنها أعراض قد اختصت بهذه الأحكام لعلة. يقال له: أما كون الفعل خشوعاً وتذللاً فهو أنه فعله مَن قد خشعت نفسه وخشوع نفسه دعاه إلى ذلك، وهذا راجع إلى حال للنفس يستحيل على الله عزّ وجلّ، وغير ممتنع أن يقع الفعل تارةً وفاعله خاشع[14]، وتارةً لا يكون خاشعاً. فإن أراد بالعلة ما ذكرناه فذلك صحيح، وليس

12 واحداً: واحد، ن.
13 واحد: واحداً، ن.
14 خاشع: خاشعاً، ن.

هو معنى يحل الفعل. وإن أراد بالعلة معنى يحل الفعل فليس الفعل محتاجاً إلى ذلك في كونه خشوعاً لو كان كونه خشوعاً صفة له. وأما كون الفعل ظلماً وعبثاً فراجع إلى وجوه يقع عليها أو إلى نفي وجوه، وليس بمستحيل أن يقع على غير تلك الوجوه لأنه لا يستحيل أن يكون الفعل تارةً فيه تقع وتارةً لا تقع فيه.

واحتج أيضاً فقال: لو كان مقدوري مقدوراً لله عزّ وجلّ ويجوز أن أفعله ولا أفعله وجب إذا فعلته ولم يفعله الله عزّ وجلّ أن يفعل الله سبحانه له تركاً إن كان له تركاً، فأكون فاعلاً للشيء مع فعل الله سبحانه ضدّه في محل واحد. [ن 52ب] قال: ولا يلزم أن يفعل الله سبحانه الأشياء فيما لم يزل لأن من أفعال الله عزّ وجلّ الأجسام ولا ترك لها، وأما الأعراض فإذا وجدت الأجسام فإنها لا تخلو[15] مما يتضادّ عليها. وظاهر هذا الكلام يدل على أنه يقول: إن القادر لذاته أيضاً لا يخلو[16] من الأخذ والترك، وهذا غير مسلم. ويقال له: أيجب أن يفعل القادر الفعل أو ضدّه إذا صحا أو يجب ذلك وإن استحالا؟ فإن قال: يجب ذلك وإن استحالا، كان قد قال باجتماع الوجوب والاستحالة وأن يفعل البارئ عزّ وجلّ السواد فيما لم يزل أو البياض وإن استحال ذلك لفقد المحل ولاستحالة الفعل فيما لم يزل. وإن قال: إنما يجب ذلك إذا صح الفعل وضدّه، قيل له: أيجب ذلك لأن القادر لا ينفك من داع إلى الفعل أو إلى ضدّه متى صحا، أو يجب لاستحالة خلو المحل مما يتعاقب عليه، أو لأن من حق القادر أن لا ينفك من ذلك، دعاه داع إلى ذلك أو لم يدعه؟ فإن قال: يجب ذلك لأنه لا ينفك من الدواعي إلى الفعل في المحل أو إلى ضدّه، قيل له: لم زعمت ذلك؟ أليس الواحد منا لا يدعوه الداعي إلى تحريك جسم في شيء من الجهات، وقد لا يتعلق بتحريكه فائدة ولا غرض لحكيم ولا لغير حكيم؟ ولو وجب في كل حال أن يكون للبارئ عزّ وجلّ غرض[17] في تحريك جسم في جهة من الجهات لوجب[18] ذلك وإن كان مقدورنا غير مقدوره، وفي ذلك استحالة انفكاك الأجسام في كل حال من حركة أو سكون يفعله الله عزّ وجلّ، فإن اختار الله عزّ وجلّ غير ما نختاره استحال منا فعل ما نختاره. وإن قال: إنما يلزم ما قلتُه لأن المحل لا يخلو مما يحتمله، قيل له: فليس يلزم إذا لم يفعل الله عزّ وجلّ ضدّ ما فعلناه أن يخلو[19] المحل مما يحتمله لأن الواحد منا قد فعل فيه مقدوره وهو أحد الضدّين اللذين يحتملهما المحل، فإن وجب مع ذلك أن يفعل الله عزّ وجلّ شيئاً في المحل وجب أن يفعله إذا ...

***

15 تخلو: تخلوا، ن.
16 يخلو: يخلوا، ن.
17 غرض: غرضا، ن.
18 لوجب: لو لجب، ن.
19 يخلو: يخلوا، ن.

XI

... [ن 17أ] القادر يقدر على الشيء وضدّه وخلافه، ويستحيل خلاف ذلك. والذي يبين أنه لا اعتبار بما ذكروه أن القادر الواحد يقدر على أشياء كثيرة ولا يتعلق بالمقدور الواحد قادرون كثيرون.
ومنها قولهم: قد أقدرَنا الله عزّ وجلّ على الأفعال فكان عليها أقدر، كما أنه لما أعلمَنا بالأشياء كان بها أعلم.

الجواب:

إنهم لم يجمعوا بين العلم والقدرة بعلة فنتكلم عليها، ولم يجب كونه عالماً بما أعلمَنا لأنه أعلمنا، بل لأنه يصح أن يشترك العالمان في المعلوم الواحد وهو عالم لذاته، فكان عالماً بكل ما يصح أن يعلمه، ومعلوم غيره يصح أن يعلمه لصحة اشتراك العالمين في العلم بالمعلوم الواحد. فعليهم أن يثبتوا أن المقدور هذه سبيله حتى يصح الجمع بين العلم والقدرة. وليس يجب من حيث جعلنا على صفة أن يصح أن يكون على مثلها. ألا ترى أنه قد جعلنا مشتهين[1] ونافرين ومتحركين وساكنين ومكتسبين وعاجزين ولا يصح [عليه ذلك].
فإن قالوا: إنما يجب ما حكمنا به في القدرة دون هذه الأمور، قيل لهم: بينوا العلة المفر[قة بين الحالين حتى] لا يبطل دليلكم بهذه الأمور. فإن قالوا: يصح كونه قادراً كما يصح كونه عالماً، فصح [الجمع بين العلم والقدرة]، ولا يصح كونه مشتهياً ونافراً ومتحركاً وساكناً، فلم يكن ذلك مشبهاً لما ذكرناه [أنه إنما كان أقدر] على ما قدرنا عليه من أجل أنه جعلَنا قادرين، وهذا قائم فيما ذكرناه [وإن بطل فيما ذكر غيرنا] فقالوا: إذا قدرنا على الشيء وهو عزّ وجلّ قادر على الأمور في الجملة [وجب أن يكون قادراً عليه]، قيل: إن ما يستحيل كونه قادراً عليه يجري مجرى ما يستحيل عليه على الإطلاق، [ولذلك لم يصح أن يقال]: إذا أقدرنا على شيء وجب كونه قادراً عليه، وما تأثير هذه الزيادة [في جوابكم؟ فما لم تبينوا] [ن 17ب] الفرق بينكم وبين من قال: إذا كان قادراً في الجملة، لم يجب ما ذكرتم. ثم يقال لهم: أليس لو استحال كونه قادراً على ما أقدر غيره عليه جرى ما يَقدر غيره عليه مجرى ما يستحيل عليه على الإطلاق في امتناع كونه قادراً عليه؟ فبينوا أولاً أنه يصح كونه قادراً على ما قدر غيره عليه حتى لا يلزمكم على دليلكم الشهوة والنفار.
ومنها قولهم: لو أقدرَنا على شيء لا نوصف بالقدرة عليه لكُنا شركاء له، كما لو قدر غيره على اختراع مثل السموات والأرض لكان شريكاً له، ويلزم أن نكون مستغنين عنه.

الجواب:

أما الشركة فغير لازمة لأن الشركة هي المساواة إما بكل وجه وإما بوجه مخصوص، [فلا] تلزم الشركة بفقد المساواة في المقدور لأن ذلك نقيض للشركة. فقولهم: إنه إذا أقدرنا[2] على شيء [لا

1 مشتهين: مشتهيين، ن.
2 أقدرنا: قدرنا، ن.

نوصف] بالقدرة عليه كان ذلك شركة، هو نقيض للشركة. فبان أنه لا بد من اعتبار المساواة، فإن [المساواة] المطلقة لزمت الشركة بكونه حياً قادراً عالماً وكوننا كذلك، وإن أوجبت الشركة [المساواة المطلقة] فيجب أن تذكروها. والمسلمون إنما وصفوا الإنسان بأنه مشرك على جهة الاشتقاق [إذا أشرك بالله عزّ وجلّ] إلاهاً ربّاً يستحق العبادة ويقدر على اختراع أصول النعم. وما ذكروه من أن [كون غيره يقدر] على مثل السموات والأرض يقتضي كونه شريكاً له، فإنه يقتضي الشركة إذا [قدر على ما يقدر] عليه من التحريك والتسكين. وأما الاستغناء عن الله عزّ وجلّ فغير لازم لأنا [لا قدرة لنا على] الفعل إلا بالله عزّ وجلّ، فنحن محتاجون إلى أن يُقدرَنا وإلى أن لا يمنعنا ولا يسلبنا [القدرة، فلنا إليه عزّ وجلّ] افتقار دائم غير منقطع.
[ن 18أ] ومنها قولهم: إذا جاز أن يقع الفعل الواحد من الأجزاء الكثيرة جاز وقوعه من قادرين.

الجواب:

إن الفعل الواحد لا يقع من الأجزاء الكثيرة على أن كل واحد من الأجزاء فاعل له لأن كل جزء غير قادر ولا يستحق الذم والمدح. وإنما يقع الفعل من القادر، والقادر هو جملة الأجزاء، فجملتها قادرة واحدة وهي شيء واحد وجسم واحد أو كالشيء الواحد على ما يقوله أصحابنا. فلم نقل: إن الفعل يقع من شيئين كل واحد منهما فاعل له. ونظير ما قلناه في ذلك أن يقول المخالف: إن الفعل الواحد يقع من اثنين وهما بمجموعهما فاعل واحد وقادر واحد. [و]لو كان كذلك لكان الفعل واقعاً من قادر واحد لا من قادرين، وليس هذا موضع الخلاف، مع أن المستدل اقتصر في الجمع بين الموضعين على الدعوى ولم يجمع بينهما بعلة.
ومنها قولهم: لو لم يقدر على عين ما قدرنا عليه لكان عاجزاً كما لو لم يقدر على مثل ما نقدر عليه.

الجواب:

إنهم لم يجمعوا بين الموضعين بعلة. وأيضاً، فليس العاجز هو من ليس بقادر فقط، لأن الحي لا يقدر على الجمع بين الضدّين وليس بعاجز عنه. وإنما العاجز هو من لم يقدر على ما يصح كونه قادراً عليه، ومثل فعلنا يصح كونه قادراً عليه، فلو لم يقدر عليه لوصف بالعجز. فعلى المستدل أن يبين أنه يصح كونه [قادراً على عين ما نقدر] عليه حتى يلزم الوصف بالتعجيز. وأما أصحابنا فقد ذكروا أن ذلك يستحيل كما [يستحيل الجمع بين الضدين] وكون الجوهر في مكانين في حالة واحدة.
[ومنها قولهم: إذا كان] القديم سبحانه قادراً على إعدام أفعالنا وجب كونه قادراً على إيجادها. يقال لهم: ما العلة الجامعة بينهما؟ ويقال لهم: القدرة لا تتعلق بالإعدام، [بل تتعلق بالشيء وضدّ] [ن 18ب] الشيء، فصار محصول كلامهم: إذا قدر على ضدّ ما قدرنا عليه فيجب كونه قادراً عليه، وهذا دعوى باطلة لأن زيداً يقدر على ما يعدَم به فعل عمرو ولا يكون قادراً على إيجاد فعل عمرو، ويقدر الواحد منا على إيجاد ما يعدَم به الحياة والقدرة، ولا يقدر على إيجاد الحياة والقدرة.
ومنها قولهم: قد يحمل الاثنان منا محمولاً واحداً ويحركان جسماً واحداً، فصح أن فعلاً واحداً يفعله ويقدر عليه قادران. يقال لهم: إن مخالفكم يقول: إن ما فعله أحدهما ليس هو ما فعله الآخر،

فلِمَ زعمتم أنه هو هو؟ ولو كان هو هو لوجب إذا تعذر على أحدهما حمل الجسم أن يتعذر عليه وعلى غيره لأن غيره لم يفعل فعلاً آخر، وليس إلا الفعل الأول الذي لم يستقل الجسم به، ولكان إذا شق على أحدهما حمل الجسم شق عليهما، وسنشبع القول في ذلك بعد.

فهذا تلخيص ما احتج بها الفريقان وما يمكن أن يقال عليه. والذي نقوله نحن في ذلك هو أن المقدورات ضربان: أحدهما يصح فيه التزايد والآخر لا يصح تزايد فيه. فالذي يصح فيه التزايد منه ما لا يقدر عليه إلا الله عزّ وجلّ كالجواهر والألوان وغير ذلك، [ومنه ما يقدر] على جنسه العباد كالاعتمادات والأصوات وغيرهما، والله عزّ وجلّ قادر على جنس ما [يقدرون وعلى المثل] وعلى عينه لأنه قادر لذاته، فقدر على كل ما يصح أن يقدر عليه وعين ما يقدر [القادر منا] عليه إذ لا محيل لذلك مما يجب للقادر والمقدور على ما ذكرناه من قبل. وأما ما لا يصح [فيه التزايد هو حصول] الجوهر في المحاذاة، والقديم عزّ وجلّ والمحدث يقدران منه على مقدور واحد، والمحدثان [مستويان في المقدور بعد كون] القديم سبحانه قادراً على تحصيل الجوهر في المحاذاة، والواحد منا قادر على ذلك، [ن 19أ] وليس يجوز أن نكون إنما قدرنا على معانٍ ولا على صفة غير الصفة التي قدر الله عزّ وجلّ على جعل الجوهر عليها لأنه قد فسد القول بالمعاني، ولا تزايد في حصول الجوهر في المحاذاة. وأما المحدثان القادران فالدليل على أن مقدورهما من ذلك واحد هو أن القادرين منا يدفعان بأكفّهما حجراً إلى مكان وتكون كفّ أحدهما دافعة للحجر في حال ما تدفع كفّ الآخر لكفّ هذا الدافع، فلا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما فعل نفس ما فعله الآخر أو فعل غيره. فإن فعل غيره فإما أن يكون فعل معاني[3] أو صفات. فإن كان صفات فإما أن يكون أحدهما جدد الصفات لبعض الحجر وجدد الآخر الصفات لغير ذلك البعض، وإما أن يكون كل واحد منهما جدد لكل [جزء] من الحجر صفة بحصوله في تلك المحاذاة، وكل ذلك باطل. فإذاً ما فعله أحدهما هو ما فعله الآخر.

أما القول بالمعاني فقد أبطلناه من قبل، وباطل أيضاً اختصاص كل واحد منهما ببعض الحجر وتجديد الصفات فيه دون البعض الآخر لأنه إنما يمكن هذا الاختصاص لو ماسّ كل واحد منهما بعضاً من الحجر غير ما ماسه الآخر. فأما وكفّ أحدهما دافعة لكفّ الآخر فلا يمكن إذ ليس بعض الحجر بأن يفعل فيه أحدهما أولى من بعض، ولو دفعا على هذا الوجه جزءاً واحداً لم يمكن أن يقال ذلك. وأما القول بأن كل واحد منهما [يجدد] لكل جزء من الحجر غير ما جدده الآخر فباطل لأن العقل يمنع من أن يكون للجوهر في المكان [تزايد بأن] يكون وجود الشيء متزايداً، وهذا يمنع من توصل من توصل بتزايد الأحكام إلى تزايد [حصول الجوهر في المحاذاة] لأن العاقل قاطع على استحالة تزايد ذلك غير متصور له. وإنما تتزايد شدة [دفعنا للحجر وتحريكه] معاً. وذلك راجع إلى الاعتماد، لا إلى حصول الجوهر في المحاذاة.

فإن [قيل: فكيف يسهل دفع] [ن 19ب] الحجر على كل واحد منهما إن كان مقدورهما واحداً ولا يتزايد تحريك الحجر وحصوله في المحاذاة؟ قيل: يسهل ذلك لأمرين: أحدهما أن كل واحد منهما إذا اعتمد على الحجر قاوم اعتماده لثقله وكافاه بعض المكافاة، فلا يحتاج كل واحد منهما إلى أن يستفرغ جهده في الاعتماد على الحجر إذ كان ثقل الحجر يقاومه بمجموع فعليهما

3 معاني: معانيا، ن.

للاعتماد. وكل واحد منهما قد فعل من الاعتماد بعض ما يقدر عليه، وهو عين ما فعله الآخر فيصير الآخر كأنه دافع لحجر خفيف، والإنسان يجد أنه بدفعه ما يدفعه غيره كأنه دافع لجسم خفيف، ولهذا يمكنهما تحريك ما لا يمكن أحدهما تحريكه. وأيضاً، فإن الإنسان إذا دفع وحده حجراً فإنه يوالي بين دفعه، وإذا[4] دفعه معه غيره فقد يجتمعان على دفعه معاً، فقد يجد الإنسان ذلك وقد يستريح كل واحد منهما إلى صاحبه في بعض الحالات في الدفع، فيسهل على كل واحد منهما لأن مواصلة الفعل أشقّ من الإقدام عليه تارة والإخلال به أخرى.

فإن قيل: إن أوجبتم أن يقدر القادران على مقدور واحد وهو حصول الجوهر في المحاذاة لأنه لا يعقل في ذلك تزايد فيسند شيء منه إلى أحد القادرين ويسند شيء منه آخر [إلى القادر الآخر] فيجب أن تحيلوا كون قادرين على مقدور واحد لأنه لا يعقل كونهما مجتمعين على فعله وإحداثه [ثم يؤثر حصوله أحدُهما بتأثير] هو ليس للآخر، قيل: ليس كذلك لأنا قد بيّنا أنه قد يجتمع المؤثران على [تأثير حصول] الضدّين النافيين في حالة واحدة لضدّ واحد، وعلى أنه إذا اجتمع قادران محدثان [على تحصيل الشيء] في المكان في حال ما رام قادر آخر محدث أن يحصله في مكان آخر، فإنه يكون بحصوله في المكان [الذي أرادا تحصيله] فيه أولى إذا كانا أقدر منه لأن ما يسبب وجوده آكد فوجوده أولى، [ن 20أ] ولذلك كان إسخان ما كانت حرارته أشد من برودة غيره أولى من تبريد ذلك الغير للشيء الذي أسخنه الشديد الحرارة.

فإن قيل: إذا كانت المقدورات ليست أشياء وذواتاً في حال عدمها، فكيف يمكنكم أن تقولوا: إن مقدور أحد القادرين هو مقدور الآخر، وليس في حال العدم شيء يشار إليه بأنه مقدور لأحدهما، فيقال: إنه مقدور للآخر؟ قيل: يصح ذلك كما يصح قولنا بعد وجود المقدور أنه كان مقدوراً لأحدهما على معنى أنه لأجل هذا القادر يصح وجوده، وإن لم يكن من قبل شيئاً. كذلك نقول لأجل القادر الآخر وجد لأنه إذا أمكنت إضافته إلى أحد القادرين أمكنت إضافته إلى الآخر معه، على أنه يمكن فيما لا يتزايد أن يقال: إنه مقدور لقادرين على معنى أنه لا تزايد فيه، فيصح لأجل أحدهما غير ما يصح لأجل الآخر.

وإذ قد تكلمنا في صفاته عزّ وجلّ وأنه يستحقها لذاته، وتكلمنا في مشاع كونه عزّ وجلّ عالماً قادراً في المعلوم والمقدور، فلنتكلم في أنه لا يجوز أن يستحق صفاته لمعان محدثة وإن كان يستحقها لذاته، ثم نتكلم في استحالة أضداد هذه الصفات عليه تعالى الله علواً كبيراً.

باب في أن العالم لذاته لا يجوز أن يعلم بعلم محدث

اعلم أنه لو علم بعلم محدث لم يخل إما أن يعلم به ما لا يعلمه لذاته وإما أن يعلم به ما يعلمه لذاته إما [بعضه وإما] كله، والأول باطل لأنه عالم بجميع المعلومات، وأما الثاني فالأمر فيه ظاهر عندنا [لأنه يقتضي إثبات] معنى يوجب كون العالم عالماً، فقد بيّنا من قبل أنه لا طريق إلى ذلك، وما لا طريق إليه [لا بد من أن لا] يصح النظر في وجوده في محل أو لا في محل. وإن أريد بالعلم كون العالم عالماً،

4 وإذا: إذا، ن.

وكونه عالماً [حكمنا بأنه يعلم كل المعلومات] وأنه لا يرجع إليه نقص لوصفنا لذاته بأنها عالمة متبينة، فبان أنه لا يعقل [القول بأنه يحصل في محل أو] [ن 20ب] يحصل لا في محل. على أنا قد بيّنا أن تجدد كون الحي عالماً بما هو ظاهر له غاية الظهور لا يعقل.

فأما أصحابنا فإنهم سألوا أنفسهم عن ذلك على قولهم بجواز وجود إرادة لا في محل، وأنه يجوز أن يعلم العالم المعلوم الواحد بعلمين، فقالوا: إذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يوجد علم لا في محل كما جاز وجود إرادة لا في محل، فيعلم به الباريء عزّ وجلّ معلوماً هو عالم به لذاته كما يجوز عندكم أن يريد مراداً واحداً بإرادتين ويعلم الواحد منا معلوماً واحداً بعلمين؟ وقد أبطل شيوخنا ذلك بما سنذكره. وأما أن يعلم بعلم واحد جميع ما يعلمه لذاته فباطل لأن بالعلم الواحد لا يجوز أن يعلم به أكثر من معلوم واحد. وأجابوا عما سألوا عنه أنفسهم بما هذا تحريره: لو جاز أن يعلم شيئاً يعلمه لذاته بعلم محدث لكان القادر على إحداث ذلك العلم هو الله عزّ وجلّ، ولو كان هو القادر على ذلك لكان قادراً على إحداث جهل بذلك المعلوم لا في محل، ولو قدر على ذلك صح منه إيجاده، ولو صح منه إيجاد الجهل لا في محل لصح إما وجود الجهل ولا يوجب كون الحي جاهلاً أو يوجب كون حي غير [الباريء عزّ وجلّ] جاهلاً أو يوجب كونه جاهلاً إما بأن يخرج عن كونه عالماً بمتعلقه وإما بأن لا يخرج عن [متعلقه حتى] يكون عالماً بالشيء جاهلاً به معاً، وكل ذلك محال.

واعلم أن السائل ليس يقول [لأصحابنا: جوزوا] أن يكون الله عزّ وجلّ قادراً على العلم أو على فعل الجهل، لأن أصحابنا يقولون [بأن الله قادر] على ذلك، ولا يقول لهم: جوزوا أن يقدر على إيجاد علم لا في محل، لأن أصحابنا لا يطلقون [القول بنفي إيجاد العلم وأن] يوهم صحة وجوده لا في محل وأن الباريء عزّ وجلّ لا يقدر على ذلك. ولا يلزم [من ذلك أن] يقولوا: إن ما يقدر الله عزّ وجلّ عليه من العلم الذي يفعله في قلوبنا يصح فعله لا في محل [ن 21أ] كما جاز أن يفعل الإرادة لا في محل، وإن كانت مختصة بالمحل، لأن أصحابنا لا يجوّزون ذلك في الإرادة، فلا يلزمهم مثله في العلم. وإنما السائل إذا قال لأصحابنا: جوّزوا أن يعلم الله عزّ وجلّ بعلم لا في محل قياساً على قولكم: إنه يريد بإرادة لا في محل، فإنما مراده هو أنه إذا كان في الإرادات ما يوجد لا في محل فجوّزوا أن يكون في مقدوره من العلوم ما يوجده لا في محل، وإذا وجد لا في محل علم به الباريء عزّ وجلّ، لأنه مختص به على حد اختصاص الإرادة به، وكونه عالماً بمعلومه لا ينافي كونه عالماً بعلم محدث. وذلك يقتضي أن لا نجعل ابتداء الدلالة من الموضع الذي ابتدأ به أصحابنا، وهو أنه لو قدر على إيجاد علم لا في محل قدر على إيجاد جهل لا في محل، لأن ذلك يوهم أن العلم يصح وجوده لا في محل، ولا يقدر عليه، وأن الخلاف في هذا الموضع وقع.

فينبغي أن نبتديء بما وقع السؤال عنه، فنقول: لو كان في العلوم ما يصح أن يوجد لا في محل كالإرادات لكان في الجهل بمعلوم ذلك العلم ما يصح وجوده لا في محل، ولو كان كذلك لكان القادر على أن يفعلهما لا في محل هو الله سبحانه. ولو قدر على إيجاد الجهل لا في محل لصح أن يفعله، ولو صح أن يفعله لصح إما أن لا يوجب كون شيء جاهلاً، وإما أن يوجب كون شيء ليس بحي جاهلاً أو كون حي غير الله عزّ وجلّ [جاهلاً، وإما أن يجهل] الله إما بأن يخرج عن كونه عالماً أو لا يخرج عن كونه عالماً، وكل ذلك محال، فما [أدّى إليه محال، وما] أدّى إليه هو صحة وجود علم لا في محل، وجميع الأصول في هذه الطريقة حاصلة في [الطريقة المتقدمة إلا أن] الفرق بينهما هو

أن في تلك الطريقة بديء بغير ما بديء به في هذه الطريقة. [ولو كان في] العلوم ما يوجد لا في محل لكان من الجهل بمعلومه ما يوجد لا في محل، لأن لهذا [العلم يكون ضدّ في] [ن 21ب] الجنس، فله ضدّ على الحقيقة، وليس للعلم الموجود لا في محل ضدّ[5] على الحقيقة إلا الجهل الموجود لا في محل، فكان في الجهل ما يوجد لا في محل.

فإن قيل: وما ضدّ العلم في الجنس؟ قيل: الاعتقاد لمعلومه على العكس. مثال ذلك: اعتقاد أن الله عزّ وجلّ يُرى بالأبصار يضادّ اعتقاد أنه لا يُرى بحال. فإن قيل: دلوا على تضادّ هذين الاعتقادين، ثم دلوا على أن ما له ضدّ في الجنس فله ضدّ على التحقيق، ثم دلوا على أنه لا ضدّ للعلم الموجود لا في محل إلا الجهل الموجود لا في محل، قيل: أما تضادّ العلم والجهل فقد استدل أصحابنا عليه، فقالوا: إنه يستحيل اجتماع اعتقاد كون الشيء على صفة واعتقاد نفيها في الوجود على حد واحد لأمر يرجع إليهما لا إلى غيرهما، وما هذه سبيله فهو متضادّ، ونعني بقولنا: على حد واحد، أن يتعلقا بحي واحد.

ومنع قاضي القضاة في المغني من القول بأنه يمتنع اجتماعهما للداعي، وهو اعتقاد الحي استحالة كون الشيء الواحد على صفة وعلى نفيها معاً. قال: لأنه ليس بأن يقال: إنّ [تقدم هذا] العلم أحال اجتماعهما، بأولى من أن يقال: إن استحالة اجتماعهما هو الموجب لتقدم هذا العلم، [لأن هاذين] الأمرين فصّلا علم أن ما لأجله يحصل هذا العلم هو الذي لأجله يستحيل اجتماع اعتقاد [كون الشيء على] صفة مع اعتقاد كونه على نفيها، وهو أن الشيء يستحيل كونه على صفة وعلى نفيها. ألا ترى [أنه إذا استحال] كون الحي مريداً كارهاً استحال وجود الإرادة والكراهة؟ ولقائل أن يقول: [لا يجوز ذلك لأن] علمنا باستحالة حصول الشيء على صفة وعلى نفيها معاً يجوز أن يصرف من [اعتقده عن] أن يفعل اعتقاد نفي الصفة إذ قد علم أن ذلك مستحيل، والاعتقاد قد يكون [ن 22أ] داعياً وصارفاً. وأما استحالة اجتماع اعتقادي الصفة ونفيها فليس يجوز أن تكون داعياً إلى العلم باستحالة كون الشيء على صفة وعلى نفيها معاً لأن العلم بهذه الاستحالة من فعل الله عزّ وجلّ عنده أو موجَب عن كمال العقل كما يقوله غيره، وليس بواقع باختيار الإنسان فيقال: إن بعض الأشياء تدعوه إلى فعله. ولو كان من فعل الإنسان لما كان ما ذكره داعياً إليه لأن استحالة اجتماع هذين الاعتقادين ليس باعتقاد ولا ظن، فلم يكن داعياً ولا صارفاً، والدواعي والصوارف عنده إما اعتقادات وإما ظنون، وليس له تعلق[6] أيضاً بذلك العلم فيكون داعياً إليه لو صح أن يكون ما ليس باعتقاد ولا ظن داعياً.

ثم إنه لا يجب إذا لم يكن بين الأمرين فرق[7] أن يكون المحيل لاجتماع هذين الاعتقادين هو المقتضي لحصول ذلك العلم، بل لا يمتنع أن يكون المقتضي لأحدهما غير المقتضي للآخر. على أنه ليس عنده أن المقتضي لتقدم العلم باستحالة كون الشيء على صفة ونفيها هو استحالة حصول الشيء على صفة ونفيها، لأن معلوم العلم عنده ليس هو المقتضي لحصول العلم، بل المقتضي لذلك أمر آخر. والمقتضي لاستحالة اجتماع اعتقادَي الصفة ونفيها هو تضادّ الاعتقادين عنده، وإن كان الذي يكشف عن تضادّهما هو كون معتقدهما صفة ونفيها، [ولو صح ذلك] لجاز لقائل أن يقول: إنه

5 ضدّ: ضداً، ن.
6 تعلق: تعلقا، ن.
7 فرق: فرقا، ن.

ليس المانع من اجتماع اعتقادي كون الجسم أسود أبيض في [حالة واحدة إلا] المعتقد باستحالة كون الشيء أسود أبيض، لأنه ليس بأن يقال ذلك بأولى من أن [يقال: إن استحالة جسم] أبيض هو المقتضي لتقدم هذا العلم، فيجب أن يقال: إن ما أحال اجتماع هذين الأمرين [هو ما يقتضي] العلم باستحالة كونه أسود أبيض وهو استحالة كون الجسم الواحد أسود أبيض [في حالة واحدة، فإن] [ن 22ب] قوله: إنه لما استحال كون الحي مريداً كارهاً استحال وجود الإرادة والكراهة في قلبه، لا يصحح ما ذكره لأن المخالف لم يمنع من القول بأن الصفة إذا استحال اجتماعها مع أخرى استحال اجتماع موجبهما، وإنما يقول: ليس يجب إذا استحال اجتماع الصفة ونفيها أن يستحيل اجتماع اعتقادهما معاً إلا للصارف، وهذا مفارق لاستحالة اجتماع علتين موجبتين لصفتين ضدّين. فإن قال: فأنا لا أقول: إن ما لا يقع لأجل الصارف مستحيل، قيل: إن كان كذلك لم يسلم الخصم قولكم في الدليل أنه يستحيل اجتماع اعتقادي كون الشيء على صفة ونفيها، ولا يمكنكم أن تعلموا ذلك إلا بعد أن تفسدوا أن هذين الاعتقادين لا يجتمعان للصارف.

ثم قال رحمه الله: وبعد، فلو كان المانع من اجتماع هذين الاعتقادين هو العلم باستحالة حصول الشيء على صفة وعلى نفيها لكان لو لم يتقدم هذا العلم لم يستحل اجتماع هذين الاعتقادين، وللملتزم أن يلتزم ذلك فيقول: يصح اجتماع هذين الاعتقادين لو لم يعلم المعتقد استحالة [اجتماع] الصفة ونفيها، كما أنه لو لم يتقدم العلم باستحالة اجتماع الضدّين لم يمتنع اجتماع اعتقادي [الشيء أسود أبيض]، فأي فرق بينهما؟ وسأل نفسه عن الفرق بين ذلك وبين اعتقادي الضدّين، [فحكى أن من رأي] شيخنا أبي هاشم التسوية بينهما وبين اعتقادي النفي والإثبات في التضادّ، ويمر [هذا الرأي مع المنع] من اجتماع اعتقادي الضدّين للصارف لا للتضادّ، والصارف هو العلم باستحالة [كون الشيء على صفة] وعلى ضدّها. وأجاب عن السؤال فقال: إنا لو لم نقل: بتضادّ اعتقادي [الضدّين لم] يستحل اجتماع اعتقادي الضدّين، لأنه متى علم أن كون الشيء على صفة السواد [ن 23أ] يضادّ كونه على صفة البياض فقد علم أنه إذا كان على صفة السواد لم يكن على صفة البياض، فلو جوّزنا كونه معتقداً للشيء على صفة ونفيها لجوّزنا كونه معتقداً للصفة وضدّها، فلو لم يتضادّ ذان[8] الاعتقادان لم يمتنع اجتماع اعتقادي الصفتين الضدّين.

ولقائل أن يقول: أنا أقول: إنه يمتنع اجتماع اعتقادي الصفة ونفيها لعلم المعتقد استحالة اجتماع الصفة ونفيها، ويمتنع اجتماع اعتقادي الضدّين لعلم المعتقد استحالة اجتماعهما، لا لما ذكرتم، فلم كان ما ذكرتموه أولى مما ذكرتُه أنا؟ ولو قلت: إن اجتماع اعتقادي الضدّين إنما استحال لأنه يؤدّي إلى اجتماع اعتقادي الصفة ونفيها، لم يضرني[9] ذلك لأني أمنع من اجتماع اعتقادي الصفة ونفيها كما تمنعون، غير أنكم أنتم تمنعون منه للتضادّ، وأنا أمنع منه للصارف، وقولكم: إنه لولا تضادّ هذين الاعتقادين لم يمتنع اعتقادا[10] الصفتين الضدّين، دعوى، بل إنما امتنع لأنه يتضمن اعتقادين يمتنع اجتماعهما للصارف لا للتضادّ، وليس يمتنع أن يقف امتناع ما يمتنع لأجل الدواعي على ما يمتنع

8 ذان: ذانا، ن.

9 يضرني: يضري، ن.

10 اعتقادا: اعتقادي، ن.

لأجل الدواعي أيضاً. على أنكم أنتم تقولون: إنه إنما امتنع اعتقادا[11] الضدّين للعلم باستحالة اجتماع الضدّين، وأنتم قد ذكرتم الآن شيئاً آخر هو بالتنافي أشبه منه بالصارف.

ثم قال: ولو جاز [إنما] لا يجتمع للحي الواحد اعتقادا[12] الصفة ونفيها في حالة واحدة لأن اعتقاده استحالة كون الشيء الواحد [على صفة] ونفيها معاً يصرف عن الجمع بين هذين الاعتقادين لكان اعتقاده استحالة [حصول الشيء على صفة] وعلى نفيها لا يمتنع اجتماعه مع اعتقاد نفي استحالة حصول الشيء على صفة وعلى نفيها [لصارف من الصوارف] لا للتضادّ، وفي ذلك تعلقه باعتقاد آخر وصارف آخر إلى غير غاية من الصوارف. [ثم قال: إنه] [ن 23ب] لا يلزم ذلك لأن اعتقاد المعتقد استحالة حصول الشيء على صفة وعلى نفيها يصرفه عن أن يجمع بين اعتقاد هذه الاستحالة وبين اعتقاد نفيها لأن استحالة حصول الشيء على صفة ونفيها هو حكم للشيء وصفة له، فدخلت هذه الاستحالة ونفيها في ضمن ذلك الصارف، فلم تلزم الحاجة إلى اعتقاد آخر فيؤدي إلى غير غاية من الصوارف حتى لا يجتمع اعتقادا[13] كون الجوهر أسود غير أسود. وقال أيضاً: إن كل متعلقين بغيرهما إذا تعلقا به على العكس فإنهما يكونان متضادّين كالقدرة والعجز والإرادة والكراهة، قال: واعتقاد كون الشيء على صفة واعتقاد كونه ليس عليها قد تعلقا بالشيء على العكس فكانا متضادّين.

ولقائل أن يقول: إن اعتقاد الحي استحالة كون الشيء على صفة وأن لا يكون عليها يصرفه إذا كان كارهاً له أن يريده، أو إذا كان مريداً له أن يكرهه، ويسوي بين ذلك وبين الاعتقادين. وأما العجز فالصحيح أنه ليس بمعنى، ولو كان معنى لاقتضى نفي الصحة التي تفيدها القدرة، فالقادر يصح منه الفعل، والعاجز لا يصح منه من الفعل ما كان يصح منه، فهما لذلك ضدّان، ونظير أن يصح من زيد الفعل ولا يصح منه [أن يعتقد الشيء] على صفة ولا يعتقده عليها. وليس هذا من اعتقاد نفي الصفة بسبيل، وليس نظيره [أن يعتقد أن الشيء يكون] على صفة ويعتقد أنه لا يكون عليها.

ثم قال: لو امتنع اجتماع [العلم بالشيء والجهل] به لا للتضادّ لم يقدح في غرضنا لأنه لو قدر قادر على إيجاد علم لا في محل لقدر [على أن يوجد] الجهل لا في محل، ولو أوجدهما لأدّى إلى الفساد المتقدم. ولقائل أن يقول: [لا يصح هذا الفرض] لأنه إن ثبت أنه إنما لا يجتمع العلم مع الجهل لأجل الصارف لم يكن اجتماعهما إلا [ن 24أ] كوجود الظلم من العالم الغني في أنه إنما لا يحصل لأجل الصارف. والصارف لا يحيل وجود الفعل عنده، وفرض وجود الجهل مع العلم فرض وجود القبيح من العالم الغني، ولا يمكن إذا سلم أن امتناع ذلك للداعي أن يحيل إيجاب الجهل كونه جاهلاً بما هو عالم به لأن لقائل أن يقول: إن اجتماع هذين غير مستحيل في أنفسهما، وإنما يستحيل للصارف. فإذا فرض أن الصارف لم يصرف عن وجودهما فليس بعد ذلك في هاتين الصفتين وجه إحالة كاعتقادي الضدّين.

11 اعتقادا: اعتقادي، ن.

12 اعتقادا: اعتقادي، ن.

13 اعتقادا: اعتقادي، ن.

والذي نقوله نحن في ذلك هو أن الإنسان يعلم أنه يمتنع عليه أن يعتقد أن الشيء أسود وليس بأسود في حالة واحدة معاً. فلا يخلو[14] امتناع ذلك إما أن يكون لأجل الصارف [وإما] أن أحدهما يمتنع من الآخر لما يرجع إليه، ويفسد أن يكون لأجل الصارف لأنه لو كان كذلك لكان ذلك الصارف هو علمه باستحالة حصول الشيء على صفة وعلى نفيها، فإذا علم أنه على صفة علم أنه لا فائدة في فعل اعتقاد نفيها، وذلك يقتضي صحة اجتماعهما إذا رمنا فعلهما لنعلم هل يمكن اجتماعهما أم لا. ونحن نعلم أنه لو كان لنا هذا الداعي لما صح اجتماع هذين الاعتقادين حتى نكون معتقدين للصفة ونفيها.

فإن قيل: أليس لو علم الإنسان أنه إن خرج من الدار قُتل، لم يخرج منها لصارف، ولا يجوز أن [يجرب نفسه] في الخروج لينظر هل يمكنه أن يخرج أم لا، فما أنكرتم من مثله في مسألتنا؟ قيل له: [إنا لم ننكر] أن يسوغ أن يجرب الإنسان نفسه في اعتقاد النقيضين، وإنما قلنا: إنه يعلم [أنه لو جرب نفسه] لما اجتمع الاعتقادان حتى يكون معتقداً أن الشيء أسود غير أسود، فنظير ذلك [أن نقول في الخارج من الدار]: إنه لو جرب نفسه في الخروج من الدار ما وقع منه الخروج، والمعلوم خلاف ذلك [لأنه لو كان الإنسان قد] [ن 24ب] هانت عليه نفسه، فأراد الخروج للتجربة، لوقع منه الخروج. وكيف يجرب ذلك وهو عالم أنه لو حصل له إلى الخروج داعٍ من تجربة وغيرها لوقع؟ وعلى أنا لو قلنا: إنه يجوز أن يجرب الإنسان اجتماع هذين الاعتقادين لو كان فقد اجتماعهما للصارف، لم يلزمنا مثله في الخارج من الدار لأن الصارف عن الخروج هو مضرّة عظيمة، والإنسان لا يقدم على هلاك نفسه ليعلم هل الشيء يمكن أم لا، لأن ذلك الصارف أقوى من هذا الداعي. ومع ذلك فلا داعي إلى هذه التجربة لأن الإنسان يعلم أنه لو رام الخروج من الدار للتجربة أو لغرض آخر لوقع منه الخروج. ألا ترى أن الإنسان قد يتعرض للقتل ويهون عليه نفسه في طاعة الله عزّ وجلّ؟ فبان أن لهذا الإنسان أكبر صارف عن الخروج وأنه لا داعي له من جهة التجربة. وليس كذلك في مسألتنا لأنه لا مضرّة فيها أصلاً وله داعٍ[15] إلى التجربة، لأن القول بأن فقد اجتماع هذين[16] الاعتقادين سببه الصارف ليس بالأمر الظاهر الذي لا يشتبه. فإذا كان الصارف عن الاعتقاد هو أنه لا فائدة فيه عند من اعتقد استحالة حصول معتقده، وكانت التجربة فائدة، فقد بطل [أنه يمتنع عنها]. وأيضاً، فلو علم ضرورة أنه إن فعل اعتقادي الصفة ونفيها معاً دخل الجنة [وخلد مع سكانها]، وإن لم يفعلهما خلد النار، ودخلها في الحال إن يجد نفسه معتقدة للصفة ونفيها، [لم يحصل ما يصرفه من] ذلك. ولا يصح لأصحابنا أن يحتجوا بذلك لأنهم يقولون: إن العلم بإدخال التفصيل [يقتضي حصول] الداعي، ويعنون أنه لا يجوز مع ذلك أن لا يفعله الإنسان وإن علم باضطرار أن في [ذلك خلود النار] وفي تركه خلود الجنة.

وأما نحن فعندنا أن ذاك هو متولد ليس بحاصل بالداعي ...

***

14 يخلو: يخلوا، ن.
15 داعٍ: داعي، ن.
16 هذين: هذان، ن.

الفهارس

الآيات القرآنية

فهرست أسماء الرجال والنساء والأعلام

فهرست أسماء الفرق والطوائف والجماعات

فهرست أسماء الكتب والرسائل

Kitāb Taṣaffuḥ al-adilla taṣnīf al-Shaykh Abi l-Ḥusayn al-Baṣrī raḥimahu llāh, and it contains a dedication to a pious endowment to Yāshār, the son of the nobleman Ḥesed (al-Faḍl) al-Tustarī and to his descendants; whoever sells it or changes the condition of the endowment will be cursed.[13] Beneath the dedication is a barely legible translation of the title of the manuscript into Hebrew. The person mentioned in the dedication is presumably Sahl b. Faḍl al-Tustarī, a well known Karaite dignitary and leading Karaite theologian of the second half of the 5th/11th century who was evidently interested in Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's thought;[14] it is likely that the manuscript was copied during his lifetime.

ل = RNL II Firk. Yevr.-Arab. I 4814 is written in Hebrew characters and consists of 71 ff. (18×14 cm) with 18 lines per page. The manuscript consists partly of isolated leaves (ff. 1, 10, 29), partly of quires of either eight (ff. 2-9, 21-28, 30-37, 48-55, 56-63, 64-71) or ten leaves (ff. 11-20, 38-47). The fragment lacks any chapter headings; breaks in the continuity of the text are to be observed following nearly every quire, namely ff. 9, 20, 29, 37, 47, 55, 63. The copyist who evidently transcribed the text from an original in Arabic characters was not well versed in Muʿtazilī *kalām* as is obvious from the numerous misreadings that can partly be explained by the characteristics of Hebrew transcription of Arabic and partly by ignorance of the copyist, such as his rendering of ʿAbd al-Jabbār's *al-Mughnī* as אלמעני instead of the correct אלמגני.

م = RNL Firk. Arab. 103 (16.9×12 cm) is written in Arabic characters by a different hand than Firk. Arab. 655. It consists of 147 fols. (16,9×12 cm), between 17 to 19 lines per page, and contains twelve chapter headings. The manuscript is badly damaged; virtually none of the leaves is completely preserved because of damage on its margins and numerous wormholes in most leaves. It underwent preservation measures in the 1980s but in a way that proved to be detrimental to deciphering it. It consists of isolated leaves (ff. 35, 36, 37, 44, 66, 67, 91, 92, 111, 112, 123, 136, 137), a bifolio (ff. 9-10) as well as of quires of six (ff. 1-8, 38-43), eight (ff. 93-100), ten (ff. 46-55, 56-65, 68-78 [including an additional isolated leaf], 101-110, 113-122, 138-147) and twelve leaves (ff. 11-22, 23-34, 79-90, 124-135). As is the case with the

13 קדש על ישר בן השר חסד אלתסתרי ועל דורות בניו אחריו לא ימכר ולא יגאל ארור המחליף

14 On him, see our *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Muʿtazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*. Leiden: Brill, 2006.

two other fragments, there appear to be breaks in the continuity of the text at the end of the respective physical units of the manuscript, and in no case does the text continue at any other location of the manuscript – at least as far as the problematic state of the manuscript allows the reader to judge. The manuscript was possibly copied by the famous Karaite writer of the 5th/11th century, Abu l-Ḥasan ʿAlī b. Sulaymān al-Muqaddasī, who wrote among other works a commentary on the Book of Genesis,[15] and who was closely associated with the Tustarī family; the handwriting of Firk. Arab. 103 is very similar to that of RNL Firk. Arab. 111 that has the colophon of ʿAlī b. Sulaymān.[16] Moreover, the manuscript is written on small-sized paper that is typical for ʿAlī b. Sulaymān.

Most of the portions of *Taṣaffuḥ al-adilla* that are contained in II Firk. Yevr.-Arab. I 4814 are also to be found in Firk. Arab. 103:

Firk. Arab. 103	II Firk. Yevr.-Arab. I 4814
32b:1-36a (36a preceded by 36b)	48-53b:7
39b:2-45b:12	30-37
46a-50b:10	22a:7-28
51a:15-55b	11-17a
56b:40-63a:11	38-47
84b:16-89a:15	64-71
123b:13-130b:18	1-10
131b:5-135b	56-62b:11

Firk. Arab. 103 also contains some additions that have no equivalent in II Firk. Yevr.-Arab. I 4814. Given the poor physical condition of the manuscript, these additions could not be included in the present edition.

In only one case could an equivalence between Firk. Arab. 103 and Firk. Arab. 655 be found: Firk. Arab. 103, f. 100b:12-end of leaf contains the same text as Firk. Arab. 655:1b.

15 Solomon Leon Skoss: *The Arabic Commentary of ʿAli ben Suleimān the Karaite on the Book of Genesis*. Edited from Unique Manuscripts and Provided With Critical Notes and an Introduction. Philadelphia 1928. Apart from that, ʿAlī b. Sulaymān produced numerous copies of Muʿtazilī manuscripts and himself composed a number of commentaries on writings of earlier Muʿtazilīs. See A.Ya. Borisov: „The time and place of the life of the Karaite author ʿAli b. Sulaymān." [Russian] *Palestinskij Sbornik* 9 (1962), pp. 109-114.

16 See Sabine Schmidtke: "II Firk. Arab. 111 – A copy of al-Sharīf al-Murtaḍā's *Kitāb al-Dhakhīra* completed in 472/1079-80 in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg." [Persian] *Maʿārif* 20 ii (1382/2003), pp. 68-84.

agent in the world or that His action was decisive in human acts. Abu l-Ḥusayn mentions the case when one of the aspects is unintelligible *(ghayr maʿqūl),* like the acquisition *(kasb)* of the act by the human act which he will discuss elsewhere. The Ashʿarite theory of acquisition of the act by the human agent was generally dismissed by the Muʿtazila as unintelligible.

Abu l-Ḥusayn then points out that according to "our companions" all aspects of the act which are additional to its existence can go back only to the agent originating it. In his view, however, they go back to the will and purpose of the agent rather than the act itself. He describes and criticizes two ways in which "our companions" seek to prove that two agents cannot originate a single thing from two aspects. Abū Hāshim indeed asserted that even a single agent could not produce an act from two aspects on the grounds that he might then do the act from one aspect and not do it from the other, so that it would be existent and non-existent at once. ʿAbd al-Jabbār backed this view, which is then refuted by Abu l-Ḥusayn. The text breaks off in the course of the discussion of the second way with the end of Fragment IX.

In Fragment X the same chapter is continued. Abu l-Ḥusayn quotes five argments of the Bahshamiyya in support of their thesis that two capable agents cannot share in a single act and objects to them in detail. He also rejects their assertion that any single object of power *(maqdūr)* cannot be subject of two atoms of power *(qudratayn)* (pp. 130-131). Next he turns to arguments proposed by Abu l-Qāsim in his *ʿUyūn al-masāʾil* affirming that God cannot have power over any object of human power. In the remainder of the fragment he quotes three such arguments and refutes them. The text breaks off in the refutation of the third argument.

In Fragment XI the text of the same chapter is resumed in the middle of the discussion of arguments of the Sunnī determinists upholding the absolute power of God over human acts. Abu l-Ḥusayn quotes five of these and presents objections to them. After completing his presentation of the arguments of both sides, he states his own position. Acts *(maqdūrāt)* are of two kinds: those in which an increase *(tazāyud)* is possible and those where it is impossible. Among the first kind there are some over which only God has power, such as substances *(jawāhir)* and colours, and some over which both human beings and God have power, like impulses *(iʿtimādāt)* and sounds. In acts where no increase is possible, namely in placing a body in a location *(muḥādhat),* God and human agents have equal power after God has done so initially. A single human being is capable of doing so, and more than one human agent can share in a single act of this kind. He goes on to defend his position against objections from the Bahshamiyya who deny the possibility of two agents sharing in a single act.

At the end of the chapter Abu l-Ḥusayn explains that after completion of his discussion of the reality of the divine attributes and that they belong to God by His essence, as well as of the extent of their effectiveness, he intends to speak about the impossibility that God could deserve these attributes by originated *maʿnā*s in addition to His essence and the impossibility that He should have their opposites *(aḍdād).*

The first chapter in this new section asserts that the One who knows by His essence cannot know by an originated knowledge: Abu l-Ḥusayn asserts that this is evident on account of his principles which he has already explained. "Our companions", however, on account of their view that the (divine) attribute of will can exist without a substrate *(lā fī maḥall),* asked themselves whether God might not know the same thing by two kinds of knowledge, that of His essence and another by a temporally originated knowledge. They deny this, but their proof involves questionable arguments which are analyzed by Abu l-Ḥusayn in detail. He quotes a long explanation of ʿAbd al-Jabbār from his *Mughnī* as to why it is impossible for a living being to believe that a single thing can have a certain quality *(ṣifa)* and not have it at once. In the course of his argument ʿAbd al-Jabbār refers to an opinion of Abū Hāshim.[11] Abu l-Ḥusayn interrupts the quotation from the *Mughnī* with lengthy potential objections. The fragment ends with Abu l-Ḥusayn beginning to explain his own position on a point of detail.

II

The present edition is based on the following three fragments belonging to the Abraham Firkovitch collection housed at the Russian National Library (RNL), St. Petersburg:[12]

ن = RNL Firk. Arab. 655 (25×21,4 cm) is written in Arabic characters and consists of 71 ff. with 14 to 16 lines per page. The manuscript consists of isolated leaves (ff. 25, 36, 61, 62, 63), of bifolios (ff. 34-35, 45-46), and of quires of six (ff. 47-52) and of eight leaves (ff. 1-8, 9-16, 17-24, 26-33, 37-44, 53-60, 64-71). The fragment has a title page stating: *al-juzʾ al-thālith min*

11 P. 146. The formula *raḥimahu llāh* used here in reference to ʿAbd al-Jabbār is most likely added secondarily. Abu l-Ḥusayn's criticism was certainly written during the lifetime of his teacher.

12 We wish to express our thanks to the authorities of the Russian National Library, St. Petersburg, for granting us liberal access to the manuscripts of the Firkovitch Collection for research and permitting the publication of editions of manuscript material.

for the parallel text in the published version differs substantially. ʿAbd al-Jabbār must have revised his text, most likely in response to Abu l-Ḥusayn's objections. He also added a short annex to his chapter *(faṣl ākhar mulḥaq bi-dhālik)* in which he rejected Abu l-Ḥusayn's basic approach in this and related subjects without naming him.[8] Abu l-Ḥusayn cites eight further replies to this *shubha,* first one by "our companions", which he relates without comment, then the one of Abū Hāshim, which he criticizes. The next one may have been the standard Sunnī reply: If injustice occurred on the part of God, it would not indicate ignorance or need. That is not impossible because the condition for its indicating ignorance or need is that it occurs on the part of someone for whom ignorance or need are possible. Abu l-Ḥusayn refutes this argument at great length (pp. 106-110). He also objects to the replies of an otherwise apparently unknown grammarian, Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī *al-maʿrūf bi-*Ibn al-Jahramī (?), of Bishr b. al-Muʿtamir (d. betw. 210/825 and 226/840), Abū Mūsā al-Murdār (d. 226/840-1) and of Abū Jaʿfar al-Iskāfī (d. 240/854). There are four more *shubha*s, all of which he refutes. In the first two, he also quotes and criticizes the answers of ʿAbd al-Jabbār. In the second one, the answer of ʿAbd al-Jabbār and "our companions" is interrupted by the gap between fragments VIII and IX.

In Fragment IX follows a chapter on God's having power over what He knows He will not do and over what He informs us that He will not do. Abu l-Ḥusayn here quotes the statement of ʿAbbād b. Sulaymān (d. ca. 250/864): Whatever God knows that it will be, He must have the power to produce it, and it cannot be said: He has the power not to produce it. Whatever He knows that it will not be, it must not be said: He has power to produce it *(yukawwinah),* although it may be said that He has power over it *(yaqdir ʿalayh).* Abu l-Ḥusayn quotes a parallel statement of al-Uswārī and the contrary view of Abū ʿAlī, Abū Hāshim and Abu l-Qāsim: God has power to produce whatever He knows and informs us that it will not be. These statements are probably taken from the *Mughnī* of ʿAbd al-Jabbār who quotes them in the previous chapter[9] and does not devote a separate chapter to the issue. Abu l-Ḥusayn's chapter was largely copied by Ibn al-Malāḥimī in his *K. al-Muʿtamad.*[10]

In his defense of the thesis of the chapter, Abu l-Ḥusayn argues primarily that God's knowledge neither necessitates *(yūjib)* its object nor does it follow His choice, but rather it follows its object. The argument evidently is directed

8 See ʿAbd al-Jabbār, *K. al-Mughnī,* VI/1, pp. 157-158.
9 ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī,* VI/1 127.
10 Ibn al-Malāḥimī, *al-Muʿtamad,* pp. 509-607.

specifically against the Sunnī determinists who often maintained that God's foreknowledge inevitably determined future events. The opponents are thus quoted as stating: What He knows will occur *(wuqūʿah)* cannot possibly *(lā yajūz)* not occur. Thus we know that the knowledge necessitates it. They also argue that power over what He knows will not be is power to overturn *(qalb)* the reality of knowledge (into ignorance). Thus it would be power over what is absurd *(muḥāl).* Another argument of the opponents was based on the question of the potential faith of the Qurʾānic Pharao of whom God knew from eternity that he would not believe. If he were to believe, God, according to the Muʿtazila, would have known from eternity that he would believe instead of *(badalan)* knowing that he would reject the faith. The opponents claimed that this would constitute a substitution in the past *(badal fī l-māḍī),* something rejected as impossible by the Muʿtazila. Abu l-Ḥusayn denies this claim in a detailed reply and adds that this was the answer of the Muʿtazila of Baghdad, although he was not aware of their having provided supporting evidence. Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, in contrast, had relied on the answer of Abū ʿAlī which was open to objection by the opponent, as was also the answer of Abū Hāshim. The answers of Abū ʿAlī and Abū Hāshim here parallel their answers in the question of God's potentially doing evil. Abu l-Ḥusayn goes on to criticize the formulation of al-Uswārī and concludes the chapter quoting scriptural evidence in support of his position that God has power to do what He will not do.

The next chapter deals with the question whether God may be described as having power over the object of power *(maqdūr)* of another. Abu l-Ḥusayn presents the different opinions of the Muʿtazila on this issue according to Abu l-Qāsim. Abu l-Hudhayl held that God has power over the act of a human being, but if He does it, it is His act, not that of the human. This general formulation presumably appealed to Abu l-Ḥusayn. Others held that God had power of an act like *(mithl)* the human act, but that he could not have power of the same *(ʿayn)* act because a single act could not be shared by two agents. The majority of the Muʿtazila went further to deny even that God could do a similar act because in that case the agents could not be distinguished. They asserted that human acts were all submission, humility, futility or folly, while God's acts were all wisdom, grace, and generosity and thus could not be confused.

In explaining the relevant questions to be discussed on the subject, Abu l-Ḥusayn introduces a further division. God's power over human acts may be from one or two aspects. If it is from two aspects, it may be in respect to two aspects of existence or of one of existence and the other additional to existence. These further divisions evidently reflect the controversy with Ashʿarite and other Sunnī determinists who either held that God was in fact the only

human beings. A long final section of the chapter deals with the question whether God has the power to create the like of acquired knowledge *(maʿrifa muktasaba)* in human beings. This was widely denied by Muʿtazilī theologians, but basically affirmed by Abu l-Ḥusayn. He quotes and refutes several arguments of the deniers. The longest one is a paraphrase from Abu l-Qāsim's *ʿUyūn al-masāʾil* who argued that if God could create in us necessary knowledge of unseen matters which we also could know by inference, we could know the same thing by necessity and ignore it by our own faulty inference. Both ʿAbd al-Jabbār and Abu l-Ḥusayn criticized Abu l-Qāsim's argument, but from different angles. Abu l-Ḥusayn mentions his own questioning ʿAbd al-Jabbār about a specific point but receiving an unsatisfactory answer (p. 86). He goes on to refute Abu l-Qāsim's argument statement by statement. The text is interrupted by a gap between fragments VII and VIII and ends with Abu l-Ḥusayn affirming that God must have power over the knowledge of mankind.

Fragment VIII continues with a chapter on God's power to do evil. Abu l-Ḥusayn notes the different opinions, closely following the account of ʿAbd al-Jabbār in his *K. al-Mughnī.* Among the Muʿtazila, al-Naẓẓām (d. betw. 220/835 and 230/845), al-Jāḥiẓ and al-Uswārī held that God could not be described as having power to do evil, as was also reported of most of the determinists *(mujbira)* and Murjiʾa. The majority of the Muʿtazilī scholars, Abu l-Hudhayl, Abū ʿAlī, Abū Hāshim and Abu l-Qāsim taught that God had power to do evil. Whereas the latter three also stated that an evil act was possible *(yaṣiḥḥ)* on the part of God, Abu l-Hudhayl said this was impossible *(mustaḥīl).* Abu l-Ḥusayn signals his support of the position of Abu l-Hudhayl by stating that he will present the proof that it is impossible for God to do evil, while he has the power to do so, before discussing the arguments of the opponents for denying the power of God to do evil.

He first presents four proofs used by the Muʿtazila that God has power to do evil and raises objections to them. The fifth proof (p. 93), arguing that God is powerful by His essence and therefore must have power over all kinds of acts, was used and approved previously by Abu l-Ḥusayn. It can, however, be criticized in the present context by noting that the essentially powerful must have power over everything that is possible *(yaṣiḥḥ)* for him. Yet the opponent holds that evil is not possible on the part of God. Abu l-Ḥusayn now explains his own position, namely that God has power to do evil in the sense that evil would occur on His part if He had a motive *(dāʿī)* for it. Since God knows the evilness of any evil act and since He is self-sufficient, it is impossible for Him to have such a motive. Abu l-Ḥusayn suggests that this was substantially the position of Abu l-Hudhayl, though he expressed it incorrectly. He seems to mean that the unqualified expression that it is impossible for God to do evil would imply that God does not have the power to do so. The lack of a motive, he insists, is the only valid reason for the impossibility for God to do evil. He adds two further proofs which he evidently approves, one of them a scriptural proof based on Qurʾān 10:44. In the final section of the chapter he presents, as promised, the proof for the impossibility of God's bringing about evil *(istiḥālat ījād al-qabīḥ).* His doing so, he states and explains at length, would inevitably lead to any of four consequences relating to the incompatibility of God's omniscience and self-sufficiency with doing evil. His discussion here may seem redundant after his previous insistence that lack of a motive alone is responsible for the impossibility. This new discussion is evidently meant to serve as the basis for the refutation of the specious arguments of the opponents claiming that God cannot do evil. These arguments are taken up in the following chapter on the *shubah* of the opponents.

The first *shubha,* that if God had power to do evil He would do it, is quickly dismissed by Abu l-Ḥusayn on the grounds that the one capable of an act may not do it because of a deterrent. The second *shubha,* Abu l-Ḥusayn remarks, actually consists of a group of arguments going back to a single one. It argues that if God had the power to do evil, it would potentially be an indication of His ignorance or need. This was evidently the most widely debated *shubha* of the school of al-Naẓẓām. Abu l-Ḥusayn reformulates it together with its supportive arguments. He then presents his own refutation based on the assertion that having power does not unconditionally imply the possibility *(ṣiḥḥa)* to act if there are deterrents. An evil act on the part of God would be possible only if He had a motive for it. He defends his position at length. Then he states (p. 100) that after having given his answer, presumably in the circle of Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, he found that Abu l-Qāsim al-Balkhī in his *K. al-Maqālāt* had reported that Abu l-Hudhayl used to say that it is impossible for God to do evil. Qāḍī ʿAbd al-Jabbār viewed this statement of Abu l-Hudhayl as contradicting his doctrine that God had the power to do evil. Both ʿAbd al-Jabbār and Abu l-Qāsim considered it unlikely that Abu l-Hudhayl could have said this. ʿAbd al-Jabbār relied in his reply to the *shubha* on Abū ʿAlī's answer who had argued that if God did an evil act it would not, as the opponent claimed, indicate His ignorance and want, because it had been established that He is knowing and self-sufficient, and it would be equally mistaken to claim that it would not indicate it, because it had been established that wrong-doing indicates ignorance or need. Abu l-Ḥusayn then adduces ʿAbd al-Jabbār's comments at length and criticizes them in detail. These comments are evidently quoted from an earlier version of the *K. al-Mughnī,*

that some of the people on whom He will impose religious obligation *(taklīf)* will die as unbelievers and be subject to eternal punishment, and He knew that the imposition in this case is evil, He would not do so. Yet we know that He does so. Abu l-Ḥusayn replies that the imposition on someone of whom the imposer knows that he will deserve punishment is proper, and if it were evil, the imposition on someone who in the view of the imposer may perhaps deserve punishment would also be evil. The second argument is that if God knew from eternity that something will happen, this knowledge would turn into ignorance when the thing actually happened. Abu l-Ḥusayn counters that no change of God's eternal knowledge is involved since He knew from eternity that the non-existent has a state of existence after non-existence and this knowledge remains so after its existence. He admits, however, that the expression *(ʿibāra)* changes in stating now: He is knowing that the thing was non-existent, as against formerly stating: He knows that it is non-existent. This change of expression, he argues, does not imply a negation *(ʿadam)* of previous knowledge. He then discusses the formulation of the Bahshamiyya in this regard: "Knowledge that the thing will exist is knowledge of its existence when it exists." He notes that the doctrine of Abū ʿAlī and Abu l-Qāsim implied disagreement with this formulation and that they held that knowledge of the existence of something requires its actual existence and thus the emergence *(tajaddud)* of knowledge. As evidence he quotes a statement of ʿAbd al-Jabbār in his *Mughnī* concerning Abū ʿAlī's view and a passage from Abu l-Qāsim's *ʿUyūn al-masāʾil wa l-jawābāt.* The Bahshamiyya themselves realize that the formula, while correct if applied summarily *(fī l-jumla),* is false when applied in concrete cases. When we know that Zayd will die next morning, we know that he is dead only with the emerging knowledge that the morning has arrived. Abu l-Ḥusayn then critically reviews five arguments of the Bahshamiyya seeking to prove the correctness of the formula. He notes that God, in contrast to humans, by His essential omniscience knows everything immediately at any moment and does not need to infer knowledge *(istidlāl)* from newly emerging facts. In the remainder of the chapter he refutes scriptural arguments of the opponents denying God's foreknowledge of all future events.

The next chapter deals with the omniscience of God. Abu l-Ḥusayn presents the conventional Muʿtazilī argument. The thesis that no knowable has a special relationship *(ikhtiṣāṣ)* to the essence of God to the exclusion of others gives rise to the question as to why men who are fully *compos mentis* necessarily know what reasonable men know by intuition *(badīha),* but not necessarily anything else. Abu l-Ḥusayn explains that according to "our companions", man does not necessarily have intuitive knowledge, but God chooses it and creates it in him in preference to other knowledge. Abu l-Ḥusayn, in contrast, holds that a human being in perfect health necessarily knows certain basic matters, while other matters become known to him only secondarily by sense perception, experience and other ways. God's knowledge, however, is immediate and does not require sense perception. Another disagreement with the Bahshamiyya arises about the attachment *(taʿalluq)* between the knower and the known. A questioner asks: Does a single knowledge act *(ʿilm wāḥid)* not attach itself only to a single knowable matter, so that its attachment to another becomes impossible even though there is no special relationship *(ikhtiṣāṣ)* to either of them? Does the same not apply to the Knower (by His essence)? Abu l-Ḥusayn explains that the question does not concern him since he considers knowledge merely as the knower's being knowing without affirming a separate being *(dhāt)* of which it could be said that it attaches itself to one object of knowledge to the exclusion of another. The Bahshamiyya, however, affirm *maʿnā*s and distinguish between the knowing essence and the knowledge act which cannot attach itself to more than a single object. The knower is able to direct his knowledge to a specific object rather than another. This is so, according to them, because he is alive, in contrast to the knowledge act. They also hold that the Knower by His essence may know an infinite number of knowable matters. Abu l-Ḥusayn here (p. 76) adds a *shubha:* A knower's knowing an infinity cannot be imagined *(lā yutaṣawwar).* He rejects this as a mere assertion and seems to suggest that infinite knowledge in itself is not unreasonable, but if the impossibility of the occurrence *(ḥuṣūl)* of an infinite number of existents can be proven, infinite knowledge must also be denied.

The next chapter is about God's having power over every kind *(jins)* of act and over an infinite number of any kind. After a brief account of divergent views on this subject, Abu l-Ḥusayn elaborates two proofs for the thesis that God must have power over every kind of object without restriction. He then critically reviews the proof of the Bahshamiyya, which contrasts God's essential power with the atomistic power *(qudra,* plur. *qudar)* of human action. They held that each *qudra* was specific to one kind of act and within that kind it could be attached only at a single time in a single place. Abu l-Ḥusayn rejected this atomistic view of human power, but this disagreement is not discussed here. He first presents his own proof for God's having power over an infinite number of acts of every kind and then the Bahshamī proof based on the atomistic view of *qudra* as a *maʿnā.* He goes on to argue that those theologians who hold that God is powerful because of a *maʿnā* and is knowing because of a *maʿnā,* i.e. the Ashʿariyya and other Attributists, are unable to prove that God has infinite power over the like *(mithl)* of the acts of

taught that God as well as temporal things last through such an attribute of duration, a thesis that was mostly abandoned by later Ashʿarite scholars. Abu l-Ḥusayn then refers to "this opponent" who in his book maintained that the *baqāʾ* of God lasted because of a further *baqāʾ* which subsisted in God and also caused the eternity of God's other attributes (p. 42). This is recorded specifically of al-Ashʿarī.[6] It is not known in which book he set forth this view.

Fragment VI begins with a proof based on the principle of likeness *(tamāthul)* which asserted that essences sharing an essential attribute must be alike. At the beginning of the fragment, an opponent argues that since God's attribute of being knowing as well as His essence according to the Muʿtazila require Him to know in the same way, they ought to affirm that the two are alike since their effect *(mūjab)* is the same. This would furthermore entail that God's essence is like knowledge. Abu l-Ḥusayn refutes this argument and goes on to discuss various Muʿtazilī arguments that two acts of knowledge *(ʿilmān)* which are attached to a single thing in the most specific way *(ʿalā akhaṣṣ mā yumkin)* must be alike. The next proof (p. 47) posits that if God knew by a *maʿnā*, it would have to be either a single knowledge act, or more than one, either finite or infinite in number. If he knew by one or a finite number, he would either know all objects of knowledge or not all of them. Since all of these alternatives can be shown to be false, God does not know by a *maʿnā*. Abu l-Ḥusayn examines the arguments concerning the rejected alternatives one by one and frequently notes possible objections. A further proof (p. 56) is based again on *tamāthul:* If God were omniscient by an eternal *maʿnā*, it would have to be like Him. Abu l-Ḥusayn explains that the elaboration of this proof differs according to the doctrine of Abū ʿAlī, who describes God's eternity as a distinguishing essential attribute, and the doctrine Abū Hāshim, who describes it as entailed by God's distinguishing essential attribute. The fragment breaks off in the discussion of Abū ʿAlī's doctrine.

The remaining fragments (VII-XI) come from MS RNL Firk. Arab. 655, written in largely unpointed Arabic characters and described on the title page as the third part of the *K. al-Taṣaffuḥ*. The chapter headings are preserved in the extant text, and the author at various points explains the arrangement of the presentation. The gaps between the fragments seem to be small.

6 See D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988, pp. 181-182; and idem, *La doctrine d'al-Ashʿarī*, Paris 1990, pp. 28-29.

Fragment VII begins with a brief chapter analyzing the paradoxical statement widely reported of Abu l-Hudhayl al-ʿAllāf (d. 227/841-2) that God's knowledge is God but that he would not say that God is His knowledge.[7] Abu l-Ḥusayn proposes a positive interpretation of the words of one of the founding fathers of the Muʿtazila whom he describes with evident admiration as the shaykh of the *kalām* theologians *(shaykh al-mutakallimīn)*. This chapter evidently still belongs to the previous section of the book dealing with the divine attribute of knowledge.

The next chapter deals with God's having been powerful *(qādir)* from eternity. Abu l-Ḥusayn explains this as meaning that there is no beginning to His being an essence distinguished by the capacity *(yaṣiḥḥ)* to act whereby the action cannot be eternal. This formulation may give rise to questions on five points which he answers one by one. He then describes the proof of "our companions" without comment. He probably considered it unsatisfactory because it relied on the doctrine that the non-existent *(maʿdūm)* has some kind of reality, elsewhere called by the Muʿtazila stability *(thubūt)*, a doctrine rejected by Abu l-Ḥusayn.

The following lengthy chapter is about God's being knowing and living from eternity. Abu l-Ḥusayn notes the reported dissent of Jahm b. Ṣafwān (d. 128/746) and Hishām b. al-Ḥakam (d. 179/795-6), who held that God could not know things before their origination. He refutes this view, arguing that knowledge of the future existence of the non-existent is possible. Deviating from the doctrine of the Bahshamiyya, he stresses that the non-existent does not need to be an essence for it to be known as such and that it will occur in the future, and notes that he dealt with the question of the *maʿdūm* in various places of his book before. He further argues that knowledge does not require previous sense perception. Then he quotes and raises objections to three proofs, one of them by ʿAbd al-Jabbār and another by Ibn al-Ikhshīd (d. 326/938). A fourth proof relies on Qurʾānic predictions of the future. Abu l-Ḥusayn justifies the reliance on scriptural evidence here after the veracity of God's word has been established by His knowledge of the evilness of evil and His self-sufficiency.

Next he quotes two rational arguments of the opponents in the question of God's foreknowledge of future events. The first is that if God eternally knew

7 In al-Ashʿarī's report of Abu l-Hudhayl's statement the second part reads that Abu l-Hudhayl declined to say that God is a knowledge act *(ʿilm)*, rather than that He is His knowledge *(ʿilmuh)*. See al-Ashʿarī, *Maqālāt al-islāmiyyin*, ed. H. Ritter, Wiesbaden 1963, p. 484, trans. by J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin/New York 1991-97, V 395, and discussed by him, op. cit., III 254-6.

His being ignorant, as is the case in human knowledge. The advocate argues here that a potential contrary requires the admission of a real contrary. Abu l-Ḥusayn analyzes various objections by the Attributist opponents. A further proof is presented on p. 9: If God were powerful by a *maʿnā,* that *maʿnā* would have to inhere in Him, and it would be impossible for Him to produce substances *(jawāhir).* This is because powers *(qudar),* in contrast to knowledge and will, can only be employed to activate their substrate in the act and, in all their variety, cannot be used to produce substances. Abu l-Ḥusayn dismisses this proof as entirely unsound. He mentions related arguments, leading to the question of whether such an eternal *maʿnā* in God would have to be God, part of God, or other *(ghayr)* than God. Since a *maʿnā,* as an essence, cannot be identical with God, and God cannot have parts, it would have to be other than God yet not co-eternal with Him. This, however, is ruled out by consensus. Abu l-Ḥusayn now examines the definition of otherness offered by Muʿtazilī scholars (pp. 20-22). He agrees with the definition of Abū Hāshim and criticizes those of ʿAbd al-Jabbār and of Abu l-Qāsim al-Kaʿbī al-Balkhī (d. 319/931). The definition of the latter was preferred by the Attributist opponents because it allowed them to argue that God's eternal attribute of knowledge was not "other than God" since neither of the two could exist without the other.

Fragment IV is separated from III by only one missing folio. It begins, however, with a *shubha* of the opponents who argue that the reality of describing anyone as knowing is that he has knowledge. Abu l-Ḥusayn quotes one of them as arguing that the description of "knowing" must either refer to the essence of the knower or to his having knowledge. If it referred to the essence of the knower, negation of his being knowing would imply negation of his essence. The argument is further developed by the claim that we can order someone to know, meaning to acquire knowledge, and to praise him for doing so, or blame him for failing to do so. This requires knowledge to be a *maʿnā.* Abu l-Ḥusayn objects to this claim, first on the basis of the method *(madhhab)* of the Ashʿarite opponent, and then on the basis of two Muʿtazilī views reported by Qāḍī ʿAbd al-Jabbār in his *Mughnī,* one by Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī and the other anonymous (pp. 24-28). He goes on to examine the divergent answers of Abū Hāshim and Abū ʿAlī to the *shubha* and finally gives his own reply. There follows another *shubha* (p. 30): The meaning of someone being knowing in the present world *(fī l-shāhid)* is that he has knowledge. This must also be its meaning in the unseen world *(fī l-ghāʾib)* because the meaning of an attribute cannot differ in the seen and the unseen world. Abu l-Ḥusayn points out that this *shubha* is identical with the previous one except that the opponents base it on linguistic grounds. They refer to the language experts *(ahl al-lugha)* who say that our statement "knowing" is affirmatory *(ithbāt),* implying an assertion that somone has something real called knowledge. This implication had long been disputed by the Muʿtazila, and angry exchanges had ensued. Abu l-Ḥusayn quotes at length from the *K. al-Hidāya (Hidāyat al-mustarshidīn)* of the Ashʿarite Qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013),[5] without naming him, who had insisted that the linguistic usage of the Arabs was divinely sanctioned since the Qurʾān was in Arabic and that the Arabs indeed understood the word *ʿālim* to mean that someone had knowledge. Al-Bāqillānī then commented in an ethnic slur that the Arabs were superior in intelligence and eloquence to "the people of Jubbā and the Khūz", alluding to the two prominent Muʿtazilī scholars from Jubbā, Abū ʿAlī and Abū Hāshim and their numerous followers in Khūzistān. Abu l-Ḥusayn responds by remarking that God, in addressing mankind in the language of the Arabs, certainly did not wish to sanction their false beliefs, such as that their idols were gods. He ridicules al-Bāqillānī's rhetorical flourish as an attempt to emulate the famous Muʿtazilī man of letters Abū ʿUthmān (al-Jāḥiẓ) (d. 255/869) (pp. 30-37).

Fragment V begins in the middle of another *shubha* which evidently argued that any characteristic *(ḥukm)* such as being knowing or powerful required a specific cause *(ʿilla),* i.e. knowledge or power. If God's being omniscient and all-powerful were both grounded in His essence, His being knowing and His being powerful would be identical. Abu l-Ḥusayn discusses and refutes various applications of this argument. Another *shubha* is intrododuced on p. 39: If God were knowing by Himself, His essence would be knowledge because knowledge is what is distinguished from everything else in that the knower knows through it, and it requires him to be knowing. Abu l-Ḥusayn examines and refutes the argument again first on the basis of the principles *(uṣūl)* of the opponents and then on the basis of the principles of the Muʿtazila. In the course of his discussion of the arguments of the opponents, he mentions one (or some) who maintains that things last by a specific *maʿnā* of duration *(baqāʾ).* Following the early Sunnī *kalām* theologian ʿAbd Allāh b. Kullāb (d. 240/855), Abu l-Ḥasan al-Ashʿarī (d. 324/935) is known to have

5 Of this work, only some fragments are extant none of which apparently containing the parts Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī is quoting from. The Azhar Library (Cairo) houses a fragment dealing with prophecy only (MS *kalām* 21). See *Fihrist al-kutub al-mawjūda bi-l-Maktaba al-Azhariyya ilā 1366/1947*, vol. III, Cairo 1366/1947, p. 337. In the Maktabat al-Qarawīyīn (Fez) is preserved a fragment dealing with *qadar* and *tawallud.* See Muḥammad al-ʿĀbid al-Fāsī, *Fihris makhṭūṭāt Khizānat al-Qarawiyyīn*, vol. II, Fez 1400/1980, pp. 284-285. See also Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. I, Leiden 1967, p. 609.

portion of the large work, they can provide an insight into the author's aim, method and form in his discussion of the arguments used in contemporary *kalām* theology.

The first six fragments, coming from MS RNL Firk. Yevr. Arab. I 4814, deal primarily with the divine attribute of knowledge. The Muʿtazila held that God was omniscient by His essence *(dhāt)*, not by an attribute defined as an entitative being *(maʿnā)* additional to it as maintained by the Ashʿarites and other Attributists *(ṣifātiyya)*. For the Muʿtazila their definition raised the problem that God's knowledge could be identified with His essence. Abū Hāshim proposed to avoid this implication by stipulating a state *(ḥāla)* of being knowing. This state was caused in God by His essence, while in man it was based on accidents of knowledge *(ʿulūm)*. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī, in contrast, defined knowledge as the mere attachment or connection *(taʿalluq)* between the knower and the object of knowledge without the need for a state.[2] He criticized the complicated method developed by the Bahshamiyya of assigning grounds *(taʿlīl)*, which involved the concept of accidents *(aʿrāḍ)* as entitative beings *(maʿānī)* inhering in bodies and causing their qualities such as motion and blackness. The Attributists, on the other hand, faced the problem that the concept of additional attributes in God such as His knowledge destroyed His absolute unity. They sought to escape this consequence by defining the divine attributes as neither identical nor other *(ghayr)* than His essence. These problematic aspects are raised in Abu l-Ḥusayn's discussion of the proofs *(adilla)* of the Muʿtazila, to whom he refers as "our companions" *(aṣḥābunā)*, and the specious arguments *(shubah)* of their opponents. Many of the *adilla* and *shubah* are evidently quoted from Qāḍī ʿAbd al-Jabbār's *K. al-Mughnī* to which he repeatedly refers. The parts of the *Mughnī* relevant to the first six fragments are not known to be extant and thus could not be compared. As will be seen, Abu l-Ḥusayn quoted from an earlier version of the text than that available in Yemen whose extant parts have been published.[3] ʿAbd al-Jabbār revised the early text, in part at least in response to the objections of his brilliant, if argumentative student.

Fragment I begins in the middle of a discussion of a question of assigning grounds *(taʿlīl)*. The Bahshamiyya held that the likeness of essential attributes

deteriorated to such a degree that no coherent passages of any length could be independently restored from it. It was useful, however, in improving the text of RNL Firk. Yevr. Arab. I 4814 which it largely duplicates.

2 See Ibn al-Malāḥimī, *K. al-Muʿtamad*, ed. M. McDermott and W. Madelung, London 1991, pp. 200-201.

3 ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, *K. al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl*, vols. IV-IX, XI-XVII, XX, ed. Ibrāhīm Madkūr *et al.*, Cairo 1961-1965.

entailed likeness of the essences themselves. Abu l-Ḥusayn points out that in the case involved the negation of an essential attribute does not require the likeness of the essences lacking the attribute. He then questions an argument of "our companions" as to why God's eternal knowledge does not have to be knowing as God is knowing. He notes a potential objection to the argument and then describes and criticizes three answers he had been given by his colleagues when he raised the objection. A further proof *(dalīl)* is introduced on p. 8: God's being powerful and omniscient is necessary, and necessary attributes cannot be grounded *(taʿlīl)* in an external matter *(amr munfaṣil)*. Abu l-Ḥusayn discusses an actual objection and a potential one.

Fragment II continues the discussion of the same proof. It seems that only one folio of the manuscript written in Hebrew characters is missing between the two fragments.[4] On pp. 12-13 Abu l-Ḥusayn offers two reformulations of the proof, but concludes that the Attributist opponents can present valid objections. A further proof follows: The way to affirm (the *maʿnā* of) knowledge is on the basis of the desert of the living being *(istiḥqāq al-ḥayy)* to be knowing, while it was possible for him not to be knowing, when all conditions are fulfilled. This way is not available in respect to God's knowing (because He is necessarily knowing). Therefore it is impossible for Him to be knowing by a *maʿnā*. Abu l-Ḥusayn explains that the proof in this formulation goes back to Abū Hāshim. Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī (d. 369/980) had objected to it and had offered a different formulation. Qāḍī ʿAbd al-Jabbār then defended the formulation of Abū Hāshim, suggesting a plausible explanation of its intended meaning. Abu l-Ḥusayn analyzes the underlying argument at length and eventually offers a reformulation, but again concedes that opponents could produce valid objections. The fragment ends with the quotation of a proof by Abū ʿAlī al-Jubbāʾī (d. 303/916): If God were knowing by a *maʿnā*, He would either know that *maʿnā* or not know it. In the latter case, it would be possible for us humans to know many things God does not know by His essence or by (another *maʿnā* of) knowledge. In the former case, He would not be more likely *(awlā)* to know it by His essence than to know all other things by His essence. If He knew it by another (*maʿnā* of) knowledge, this could lead to an infinity of (*maʿnā*s of) knowledge.

Fragment III begins in the middle of a discussion of the hypothetical and the real contrary *(ḍidd muqaddar wa-ḍidd muḥaqqaq)*. It is probably part of a proof that the divine attribute of being omniscient could not be grounded in a *maʿnā* since that would require that God's being omniscient had a contrary in

4 The parallel text in MS RNL Firk. Arab. 103 breaks off on fol. 38a and resumes on fol. 39b.

Introduction

I

K. Taṣaffuḥ al-adilla is the title of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's (d. 436/1044) first theological work, in which he critically reviewed the proofs and arguments *(adilla)* employed in *kalām* theology. After having studied medicine and the philosophical sciences in Baghdad, Abu l-Ḥusayn had attached himself as a student to the famous Muʿtazilī scholar Qāḍī ʿAbd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī (d. 415/1025) in Rayy. He criticized some of the opinions of his teacher during his lectures, provoking an angry reaction from most of ʿAbd al-Jabbār's other disciples, who accused him of espousing heretical thought. He now set forth his critcism systematically and in much detail in writing. Parts of his book were published before its completion and aroused further charges of heresy and even unbelief *(kufr)* as his views seemed to undermine the standard Muʿtazilī proof for the existence of God. Rather than completing the *K. Taṣaffuḥ al-adilla,* he now composed a book on what he considered as the best proofs *(K. Ghurar al-adilla)* as evidence that he upheld the basic tenets of the Muʿtazilī creed. While the new book did not entirely dispel the suspicion among Abu l-Ḥusayn's colleagues that the author was merely covering up his philosophical ideology, the two works eventually formed the foundation of a new school of Muʿtazilī thought, rivalling the school of Qāḍī ʿAbd al-Jabbār based primarily on the earlier teaching of Abū Hāshim al-Jubbāʾī (d. 321/933) and known as the Bahshamiyya. Although much quoted in later works of the new school, Abu l-Ḥusayn's two books are not known to be extant. Extensive fragments of the *K. Taṣaffuḥ al-adilla,* however, have now been found in three manuscripts of the Abraham Firkovitch Collection of literary texts of Near Eastern Jewish communities in the Russian National Library in St Petersburg. Abu l-Ḥusayn's teaching gained early favour among the Karaites in Fatimid Egypt before it was adopted by the Khwarazmian Muʿtazilī scholar Rukn al-Dīn Maḥmūd b. al-Malāḥimī al-Khwārazmī (d. 536/1141) and through the latter's works spread among Muʿtazilī, Imāmī and Zaydī Muslims. While the eleven fragments that could be recovered from two of the manuscripts[1] evidently cover only a small

1 The third manuscript, RNL Firk. Arab. 103, although originally of a high quality, has

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the internet at http://dnb.ddb.de.e-mail: cip@dbf.ddb.de

For further information about our publishing program consult our website http://www.harrassowitz-verlag.de

Printed on permanent/durable paper.
Typesetting: Jasper Michalczik, Berlin
Printing and binding: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

ISSN 0567-4980
ISBN 3-447-05392-5 after 1.1.2007: 978-3-447-05392-1

Table of Contents

ABHANDLUNGEN FÜR DIE KUNDE
DES MORGENLANDES

Im Auftrag der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
herausgegeben von Florian C. Reiter

Band LVII, 4

2006
Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

KS
ERU

Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī
Taṣaffuḥ al-adilla

The extant parts introduced and edited
by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke

2006
Harrassowitz Verlag · Wiesbaden